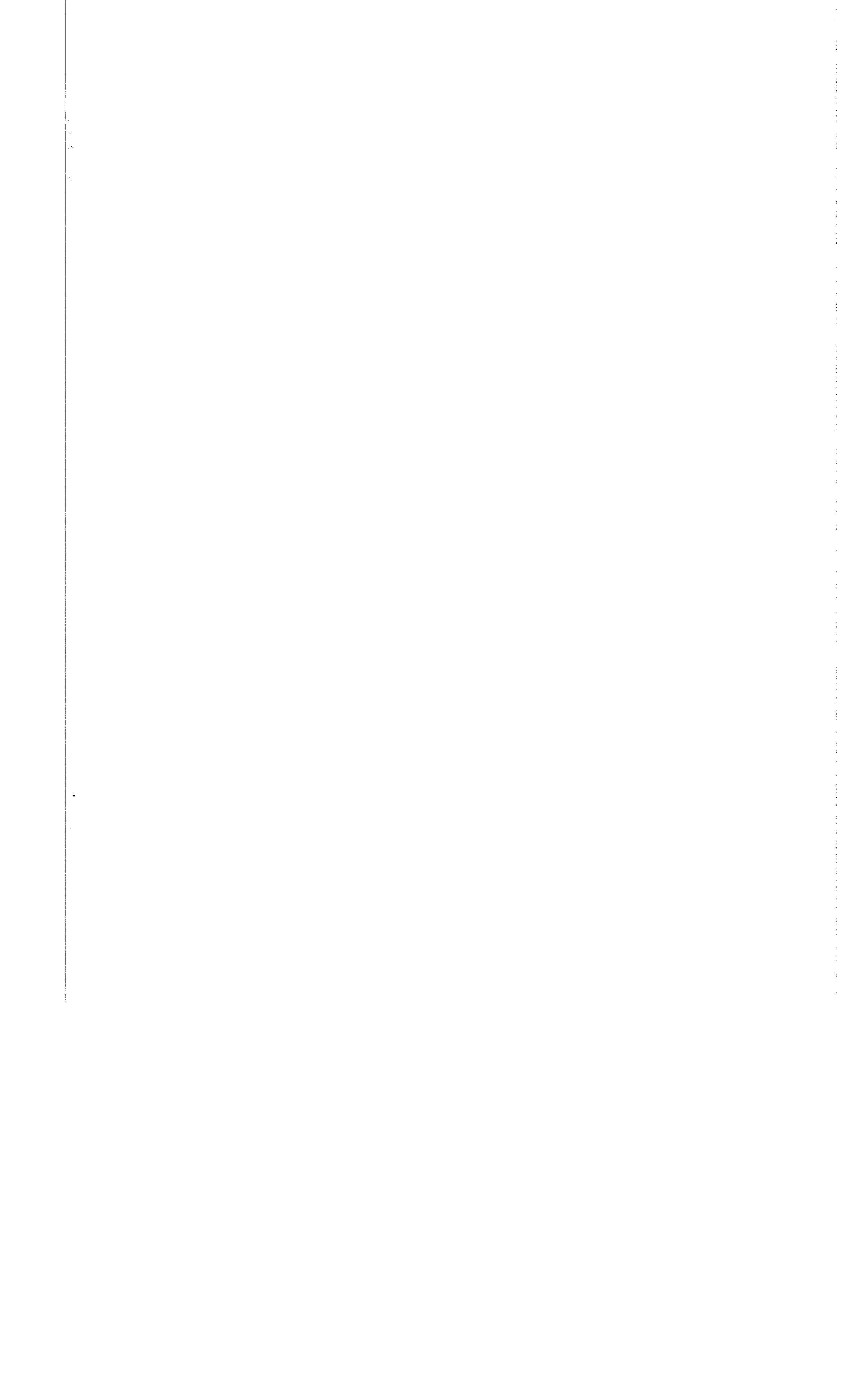
هربرت ماركيوز

د. فؤاد زكريا

الطبعة الأولى
٢٠٠٥م

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية



هربرت مارکیوز

الناشـــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنــــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : هربرت ماركيوز
المؤلــــــف: د. فؤاد زكريا
رقـم الإيـداع: ١٦٥٢٨ / ٢٠٠٤ م
الترقيم الدولى: 8 - 507 - 327 - 977

مقدمة

فى حياة كل عظيم فترة حاسمة هى تلك إلى تأتيه فيها الشهرة وينال اعتراف المجتمع بعد أن كان مغمورا . وفي أحيان غير قليلة تأتى هذه الشهرة متأخرة ، حين تفرض الأعمال الكبيرة نفسها على مجتمع ظل يتجاهلها أو يقاوم تأثيرها أمدا طويلا ، وقد لا يأتى اعتراف المجتمع بها إلا على ما هى عليه ، دون أن يطرأ عليها تغيير جوهرى ، ومع ذلك تقبل عليه الشهرة فى المرحلة الأخيرة من عمره ، ويصبح ملء أسماع الناس وأبصارهم بين يوم وليلة ، مع أن أفكار ذاتها ظلت قبل ذلك فى متناول أيدى الناس عشرات طويلة من السنين .

وتلك واحدة من المفارقات العديدة إلى تحفل بها حياة هربرت ماركيوز . فقد صاغ آراءه الرئيسية فى الثلاثينات من هذا القرن ، وربما قبل ذلك ، ولم يهتم به الناس ، بل أنه ظل – على أحسن الفروض – أستاذا ينال بعض التقدير في الأوساط الأكاديمية المتخصصة ولكن بعد مضى قرابة ثلث قرن على نشره لآرائه ، أتته الشهرة مفاجئة علي هذه الآراء نفسها . ولم تكن تلك شهرة من نوع مألوف ، بل لقد أصبحت كتبه أشبه بالفليم العالمي الذى يراه الكبير والصغير في مختلف أرجاء الدنيا ، وتحول أستاذ الفلسفة الأكاديمى إلى " نجم " لامع ، وأصبح الشيخ الأشيب معبود الشباب الثائر المتمرد فى العالم كله ، وتحولت كتبه إلى دليل ثورى فى أيدى كل من يسيرون فى مظاهرة أو يهاجمون رجال شرطة أو يعلنون أضرابا عاما . ومجمل القول أن ذلك التفكير الذى صيغت معالمه الأساسية منذ أكثر من جيل مضى وفى ظروف عالمية تختلف إلى أبعد حد عن ظروف عصر الصواريخ الذى نعيش فيه ومرشدا لهم فى سعيهم إلى تشكيل عالم الغد .

وليس لهذه المفارقات إلا تعليل واحد هو أن العالم قد تغير كثيرا ، على حين أن ماركيوز لم يتغير إلا قليلا . فما هى أذن التغيرات التى جعلت عالمنا يلتقى مع تفكير هذا الرجل ويحوله من فلسفة أكاديمية إلي دليل عمل لكل من يؤمن بأن المجتمع الإنساني فى حاجة إلى تغيير شامل ؟ ذلك هو السؤال الذى ينبغى أن يفهم فكر ماركيوز فى ضوئه. وتلك هى المهمة التى نود أن نأخذها على عاتقنا فى

هـذا البحـث ، والـتى سـتتيح لـنا أن نقـوم بتقيـيم شامل لفكر ماركيوز ، نتبين من خلالـه مدى جدارة هذا المفكر بالشهرة الخيالية التى سعت إليه ، ومدى قدرته على التعبير عما ينبغى أن يرفضه إنسان الحاضر ، وما ينبغى أن يحققه إنسان المستقبل.

• • •

ولـد هربـرت ماركـيوز فـى بـرلين عام ١٨٩٨ لوالدين يهوديين . وينبغى أن نظـل نذكر هذه الحقيقة ونحن نتتبع مجرى تفكيره ، إذ يبدو — بالرغم من الاعتقاد الشـائع بأنـه مفكـر ذو نـزعه عالـمية خالصة — أنه لم يستطع التخلص من تأثير هذا الأصـل الـيهودى تخلصا تاما . وقد درس الفلسفة فى جامعة برلين ثم فى فرايبورج عـلى الفيلسـوف الألـمانى الكـبير "هـيدجر" وحصـل مـن هـذه الجامعة الأخيرة على الدكتوراه فى الفلسفة ، وكان موضوع رسالته عن انطولوجيا هيجل وعلاقتها بفلسفته فـى الـتاريخ . وفـى الوقـت ذاتـه ، بـدأ اهتمامه بالسياسية يتخذ صورة تعاطف مع الحـركة الديمقراطية الاشتراكية الألمانية ، ولكنه انفصل عنها عام ١٩١٩ بعد حدث ضـخم هـو مقـتل الزعـيمين روزا لوكسـمبرج وكـارل ليبكنشـت . وعلى الرغم من أنه أصـبح فـى عـام ١٩٢٧ رئيسـاً لتحرير مجلة تدين بمبادىء هذه الحركة ، هى مجلة (المجـتمع Gesellshaft) ، فقد كان يقوم بهذه المهمة دون أى ارتباط فعلى بمبادئ هذا الحزب .

وعـندما تولى النازيون الحكم عام ١٩٣٣ ، غادر ماركيوز ألمانيا ، شأنه شأن الغالبـية العظمـى مـن الأساتذة والعلماء اليهود فى ألمانيا ، وبدأت مرحلة جديدة من حـياته ، انقطعـت فـيها روابطـه ببلده الأصلى ، وبدأ يبحث لنفسه عن وطن ثان . وبعـد فـترة لم تـزد عـن سنه قـام خلالها بالتدريس فى جنيف ، رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، التى لا يزال يقيم فيها حتى اليوم .

وقد أسس ماركيوز بعد رحيله إلى الولايات المتحدة مباشرة ، وبالاشتراك مع زميله ماكس هوركيمر Max Horkheimer معهد البحوث الاجتماعية Institute of Social Research أو لـنقل عـلى الأصح أنهمـا نقـلا هـذا المعهد من مقره فى فرانكفورات إلى جامعه كولمبيا فى نيويورك .

ولكن قليلا من الكتب التى ألفت عن ماركيوز تذكر فى معرض حديثها عن حياته ، أنه أشتغل فى مكتب أبحاث المخابرات Office of Intelligence Research التابع لوزارة الخارجية الأمريكية لمدة عشرة سنوات ، كان يعمل خلالها فى القسم المختص بشئون شرق أوربا ووصل إلى وظيفة نائب رئيس هذا المكتب . وامتدادا لهذا العمل ، اشتغل بمعهد الشئون الروسية التابع لجامعة هارفارد . وكان كتابه " الماركسية السوفيتية " ثمرة لعمله فى هذا المركز الأخير .

وقد انضم ماركيوز من عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٦٧ إلى هيئة التدريس بجامعة برانديس Brandeis، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا، حيث لا يزال يعمل حتى اليوم .

ولو شئنا أن نستخلص أهم المعالم في هذا العرض الموجز لحياة هربرت ماركيوز ، اتجاهاته المتباينة ، لكانت أبرز هذه المعالم في رأيى هى :

١ — انتماؤه إلى إلى أسرة يهودية ، وهو الانتماء الذى ظل ماركيوز متمسكا به ، ولم يحاول أن يعلن تحرره منه ، كما فعل ماركس بصورة قاطعة ، وكما فعل فرويد بصورة تكاد تكون قاطعة ، وليس أدل على ذلك من تلك المدة الطويلة التى قضاها فى جامعة برانديس بالولايات المتحدة . ذلك لأن هذه الجامعة يهودية نشأتها و وهى معقل الثقافة اليهودية فى أمريكا ، وجميع أعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

٢ — اتجاهه إلى التعاطف مع الحزب الديمقراطى الاشتراكى فى ألمانيا ، ثم إعلانه بعد ذلك استقلاله عن جميع الأحزاب . لأن هذا الاستقلال أتاح له أن يتخذ مواقف تبدو كأنها تعبر الحواجز بين الأيديولوجيات المتعارضة ، دون أن يجد فى ذلك ما يتناقض مع معتقداته السياسية والاجتماعية الأصلية.

٣ — اشتغاله لمدة طويلة فى أعمال تخدم نشاط الحكومة الأمريكية المتعلق بالشئون الروسية وشئون أووربا الشرقية بوجه عام . مما يحمل على الاعتقاد باستحالة أن يكون موقفه الحقيقى هو موقف الحياد بين المعسكرين .

٤ — اتخاذه الولايات المتحدة وطنا ثانيا أقام فيه منذ عام ١٩٣٤ ، أى حوالى نصف عمره ، مما أتاح له فرصة الاطلاع الكامل عن كثب على أحوال الحياة فى أكثر البلاد الرأسمالية تقدما ، وزوده بمعرفة مباشرة عن طبيعة المجتمع

الصناعى المتقدم ، لا سيما وهو قد رحل إليها فى سن النضوج ، وفى وقت كانت فيه قدراته الفكرية قد بلغت مستوى يتيح له القيام بتحليلات عميقة للمجتمع الذى يعيش فيه.

ولسنا نود ، فى الوقت الحالى ، أن نبحث فى مدى الاتساق بين هذه المعالم الرئيسية الأربعة في حياة ماركيوز ولا سيما الثالث والرابع منها . ذلك لأنه يبدو أن هناك تناقضا بين قبوله الاشتغال فى خدمة النشاط الأمريكي الموجه ضد أوربا الشرقية عامة وبين نقده الحاسم للمجتمع الصناعي المتقدم كما يتمثل فى الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص . وتلك بالفعل مسألة جديرة بالبحث ، لأنها تلقى ضوءاً على موقفه العام من الأيديولوجيات المعاصرة ، وتكشف عن التيارات الخفية الكامنة وراء كثير من آرائه ذات المظهر التقدمى البراق . غير أننا لن نستطيع خوض موضوع معقد كهذا — هو فى واقع الأمر متعلق بتقييم ماركيوز من حيث هو مفكر أيديولوجى بوجه عام — إلا بعد أن نكون قد عرضنا الجوانب الرئيسية لتفكيره .

النقد الفلسفى

تبلور تفكير ماركيوز من خلال حوار صامت أجراه مع هيجل وماركس ونيتشه وفرويد ، ومن خلال حوار حقيقى أجراه مع هيدجر . وإذا كان من المتعرف به أن هذه هى الشخصيات الرئيسية التى تحكمت فى تشكيل فكر الإنسان المعاصر ، فمن الصعب أن نتصور كيف يستطيع عقل واحد أن يستوعب كل هذه المؤثرات المتعارضة ويعترف صراحة بأنه كان بالفعل تلميذا لكل هؤلاء فى آن واحد . على أن كل شئ — كما هو معروف — يتوقف على نوع " التلمذة " التى ربطت بين ماركيوز وبين هؤلاء الأقطاب . والأمر المؤكد أنه كان تلميذا خلاقا ،أن شخصيته كانت هناك دائما ، أيا كانت قوة المصادر التى أثرت فى تفكيره .

على أن تأثير هذه الشخصيات على ماركيوز لم يمارس فى وقت واحد أو فى نفس الميادين . فقد كان تأثير هيجل هو الأسبق ، وهو الذى ظل ملازما له حتى النهاية . وتلاه تأثير ماركس ، ومعه نيتشه . وفى مرحلة تالية كان تأثير فرويد ، ثم هيدجر . ومن جهة أخرى فإن تأثير هيجل وهيدجر كان أقرب إلى الطابع الفلسفى ، على حين أن ماركس ونيتشه وفرويد قد زودوه بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقداً حضاريا وأيديولوجيا ..

ولكن هذا كله قد يوحى بأن تفكير ماركيوز قد سار فى ميادين منفصلة . بل أن عنوان هذا القسم قد يعنى أن ثمة نقداً فلسفيا مستقلا ، وأن لدى ماركيوز مذهبا واسع الأطراف ، يعالج فى جانب منه مشكلات فلسفية خالصة وفى جانب آخر مشكلات اجتماعية أو نفسية أو فنية . وحقيقة الأمر أن هذه الصورة التجزيئية ، وإن كانت تصدق على كثير من المفكرين ، هى أبعد ما تكون عن الصواب فى حالة ماركيوز . ذلك لأن من الميزات القليلة لفكرة ذلك التماسك والإحكام وروح الوحدة التى تبلغ أحيانا حد التكرار شبه الحرفى للآراء . فهناك علاقة عضوية وثيقة بين كل ما يقوله ماركيوز فى مختلف مجالات الفكر .

ولقد تعمدنا أن نبدأ هذا العرض لفكر ماركيوز بالكلام عن نقده الفلسفى لسببين رئيسين : أولهما أن النقد الفلسفى عنده أساس لكل نقد آخر ، وأن الفلسفة

هـى الـتي تقـدم بـذور تفكـيره فـى سائر الميادين ، وثانيهما أن نظرته إلى الفلسـفة — الـتى يفـترض أنهـا أكـثر ميادين الفكر تجريدا — كانت أبعد ما تكون عن التجريد . بـل أن الفلسـفة عنده يستحيل أن تنعزل وتنحنى جانبا ، تاركة بقية ميادين النشاط الروحى وشأنها . فهى على الدوام متشابكة متداخلة مع هذه الميادين . ومن هنا كان عـرض نقـده الفلسفى فى بداية هذا البحث يمثل ، فى الواقع إشارة واضحة الى تلك الوحدة الفكرية العميقة التي هى من أبرز سمات هذا الفيلسوف .

•••

إن تفكـير ماركـيوز يعـد ، فى واقع الأمر نموذجا للبحث الفلسفى الذى لا يكـتفى بمعالجـة المفاهيم أو المذاهب بصورة تجريدية تعزلها عن مضمونها الاجتماعي بـل هـو يحـاول دائما كشف هذا المضمون حتى فى أشد المفاهيم تجريدا ، وحتى فى تلـك المذاهـب التى تبدو بعيدة كل البعد عن حركة الواقع ومجرى التاريخ . وهو من جهـة أخـرى ينقـب عن الأسس الفلسفية للحركات والتيارات الاجتماعية فى عصرنا الحديـث بوجـه خـاص ، ويؤمـن بـأن هناك ، من وراء كل ممارسة عملية ، أساسا نظريا تستطيع الفلسفة أن تعبر عنه تعبيراً كافيا .

وهكـذا يتـبين لـنا، فـى موقـف ماركيوز من الفلسفة ، اتجاهان متكاملان : أولهمـا الاتجـاه إلى كشـف الأسـاس العينى — المستمد من تجربة المجتمع الفعلية — لـلمعانى والأفكار الرئيسية التى تحكمت فى مسار الفكر الفلسفى وثانيهما هو الاتجاه المقـابل الـذى لا يكـتفى ، فى تحليله لأية حركة اجتماعية ، بالوصف المباشر ، بل يمضـى فـى التحليل حتى يكتشف لها أسسا فلسفية عميقة . ومن الجلى أن الاتجاه الأول يـبدو كمـا لـو كـان يقضـى عـلى الطـابع المميز للفلسـفة ، إذ أنـه لا يعـترف بالاسـتقلال الذاتـى للمفاهـيم الكـبرى فـى الفلسـفة وأنمـا يربطها على الدوام بسياق أوسـع ، هـو سـياق العلاقـات الاجتماعية التى تكتسب هذه المفاهيم معناها الحقيقى مـنها . ومن ثم فهو ينكر أن يكون للفلسفة تطور تلقائى مستقل، وإنما يجعل تطورها جـزءًا من التطور الأهم الذى مرت به المجتمعات البشرية فى كفاحها من أجل حياة تسـودها علاقـات متحررة من الظلم والاستغلال . غير أن الاتجاه الثانى يعوض تأثير الأول ، ويعـيد تأكـيد هـذا الطـابع المميـز للفلسـفة ، بـل أنـه يجعل الفكر الفلسفى

النظرى منبثا فى أكثر حركات التاريخ عينية وأقواها تأثيراً فى حياة الناس العملية، ومن ثم فإن الفلسفة تصبح ، فى هذه الحالة هى التيار الخفى الذى يتحكم فى كل ما يظهر فوق السطح من اتجاهات .

ومعنى ذلك أن إضفاء الطابع العينى على الفلسفة لا يتم – عند– ماركيوز – على حساب الفلسفة ذاتها . وهو فى ذلك يتميز عن الكثيرين ممن يستهويهم هدف القضاء على عزلة الفلسفة وتستبد بهم الرغبة فى إعطائها وظيفة عملية من نوع ما ، وإزالة الحواجز بينها وبين بقية مظاهر النشاط العينى للإنسان ، فينتهى بهم الأمر إلى القضاء على خصوصية التفكير الفلسفى ، أو إلغاء كل ما هو مميز له . فقيمة المحاولة التى قام بها ماركيوز – مع الاعتراف بكل ما يشوبها من عيوب سننبه إلى البعض منها بعد قليل – تكمن فى أنها قد احتفظت للفلسفة بكل عناصرها ، واكتشفت ، داخل هذه العناصر ، مضمونا عينيا هو أساس تلك النظرة الجديدة التى تأمل بها ماركيوز مفاهيم الفلسفة وتياراتها الكبرى.

ولقد عبر ماركيوز ذاته تعبيراً واضحاً عن نظريته الجديدة هذه ، القائلة بوجود مضمون اجتماعى وتاريخى حتى لأشد المفاهيم الفلسفية تجريدا ، فقال : " توجد فى الفلسفة مفاهيم أساسية لها طابع ميتافيزيقى ينأى بها عن الجذور الاجتماعية التاريخية للفكر . ويبدو أن بقاء مضمونها على ما هو عليه فى أشد النظريات الفلسفية تباينا هو أقوى تبرير لفكرة " الفلسفة الأزلية الثابتة Philosophia Perennis ومع ذلك فتجد أرفع التصورات الفلسفية وأشدها مفارقة تخضع للتطور التاريخى . وليس ما يتغير هو مضمونها ، بقدر ما هو موقعها ووظيفتها داخل المذاهب الفلسفية . . . "[1]

ومن الجدير بالذكر أن ماركيوز قد اتخذ هذا الموقف من الفلسفة منذ بداية حياته الفكرية الناضجة . وكان اتخاذه هذا الموقف تعبيرا عن طريقته الخاصة فى الجمع بين تأثير هيجل وماركس وهيدجر فى مركب واحد . ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وإن اختلفوا فى اتجاههم العام اختلافا هائلا ، يشتركون جميعا فى أنهم يؤمنون بأن للفلسفة طابعا عينيا ، وبأن عهد التجريد المطلق قد انتهى وهكذا نرى ماركيوز يؤلف بحثا من أول كتاباته بعنوان " فى الفلسفة العينية uber

Konkrete Philosophie " (١٩٢٩) وينطلق فيه من أفكار هيدجر كما عبر عنها في كتابه الأكبر " الوجود والزمان "، ليمزجها بأفكار هيجل وماركس في التاريخ، ويخرج من هذا كله بوظيفة جديدة للفلسفة – حتى في أشد اتجاهاتها إغراقًا في التجريد – هي في أساسها وظيفة عينية مرتبطة بالواقع والتاريخ ، وبالمجتمع الذى نشأت فيه .

إن الحقيقة الفلسفية ، في رأى ماركيوز ، لا تعيش في عالمها الخاص ، عالمها المفارق الذى انقطعت جميع روابطه بعالم الإنسان ، بل أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بممارسة الإنسان العملية ، وبوجود الإنسان في معناه العينى ، لا المجرد . هذا الوجود العينى لا يمكن أن يفهم بمعزل عن اللحظة التاريخية التى يتحقق فيها وعن المجتمع الذى يحدد لقدرات الإنسان وإمكاناته مجالا تمارس فيه ، وينبغى أن نذكر أن هذا العنصر التاريخي الذى يتحكم في تحديد معنى المفاهيم والمشكلات الفلسفية وفي تطورها ليس مجرد حالة عارضة تضاف إلى أساس ثابت ، بل هو جزء لا يتجزأ من بناء هذه المفاهيم والمشكلات . ولا جدال في أن التشابه واضح بين نظرة ماركيوز الديناميكية العملية إلى الفلسفة ، وبين رأى ماركس القائل أن على الفلسفة ألا تكتفى بفهم العالم ، بل ينبغى أن تعمل على تغييره .

ولو أمعن المرء النظر في موقف ماركيوز لتبين له أنه ينطوى على نقد لنوعين من المذاهب الفلسفية : الأولى هى تلك المذاهب التى تؤمن بأن للفلسفة طابعا مطلقا يعلو على الزمان ، وبأن مشكلاتها أزلية لا يؤثر فيها أى تطور تاريخى أعنى المذاهب التى لا تعتقد بأن هناك تطورا فلسفيا ، وربما ذهبت إلى حد القول بأن هذا التطور – إن وجد – قابل للانعكاس . أما النوع الثانى من المذاهب التى ترفضها نظرة ماركيوز هذه ، فهى تلك التى تقوم على أساس تجريبى محض . وقد يبدو لأول وهلة أن المذاهب التجريبية تقترب من تحقيق هدف ماركيوز في إقامة الفلسفة على أساس عينى ، ولكن حقيقة الأمر هى أن حرص هذه المذاهب على التقيد بالتجربة على التقيد بالتجربة يجعلها تلتزم الواقع في صورته القائمة بالفعل ولا تلقى بالاً إلى أية إمكانات قد تكون كامنة في قلب هذا الواقع دون أن تظهر فيه ظهورا فعليا في حالته الراهنة . وتلك ، في رأى ماركيوز ، آفة من أشد الآفات

التى يمكن أن تصيب الفلسفة ، إذ أنها تحكم عليها بأن تظل إلى الأبد حبيسة "الوضع الراهن" ، عاجزة عن المشاركة بأى نصيب فى نقل ما هو ممكن ، وما يسعى جاهدا إلى تحقيق ذاته ، إلى مستوى الواقع الفعلى .

ولعلنا نستطيع ، فى ضوء نقد ماركيوز هذا لكافة ضروب المذاهب التجريبية أن نزيد فكرته عن "الفلسفة العينية" إيضاحا فمن الواضح ، بعد ما قلنا ، أن المقصود بالفلسفة العينية ليس على الإطلاق تلك الفلسفة التى تقتصر على ما هو عينى مباشر ، أو تلتزم عالم الواقع على ما هو عليه أنها على عكس ذلك ، تستخلص من قلب الواقع ما هو ممكن فيه ، وبذلك يمكن القول أنها تعترف بالواقع من ناحية ، وتنكره وترفضه من ناحية أخرى . ولابد أن تتسم كل فلسفة عينية أصلية بقدر من عنصر الرفض هذا — ومن هنا كان للفلسفات التى تستهدف العلو على الواقع بعض العذر ، وإن كان معظمها يذهب ، كما ذكرنا من قبل ، إلى حد إقامة عالم مفارق انقطعت كل الأسباب بينه وبين عالم الوجود الإنسان الفعلى — فليس هناك ، فى رأى ماركيوز ، حد فاصل قاطع بين الممكن والواقع ، إذ أن الإمكانات الكاملة لأى شىء لا تتحقق فى أية لحظة بعينها من لحظات واقعة ، كما أن الواقع — من جهة أخرى — لا يفهم إلا بالإشارة إلى وجود هذه الممكنات فى الماضى واحتمال تحققها فى المستقبل ، ومن هنا كان الموجود والممكن متداخلين ، يستحيل فهم أحدهما بدون الآخر .

وعلى أساس هذا الفهم للفلسفة العينية عند ماركيوز نستطيع أن نقدم عرضا موجزا لبعض تحليلاته الفلسفية التي ارتكزت على فهمه هذا ، والتى يتجلى فيها كلها وجود خط فكرى واحد يتبعه فى تحليل المفاهيم الفلسفية من ناحية ، وفى تحليل المذاهب من ناحية أخرى. وسوف نختار نماذج من تحليلاته هذه توضح ، بصورة أقرب إلى الطابع العلمى ، طريقته فى التراث الفلسفى

***

لاشك فى أن أشهر المفاهيم التى قام ماركيوز بتحليلها هو مفهوم الماهية Essence الذى خصص له دراسة كاملة أعيد نشرها حديثا فى كتاب Negations ففى رأيه أن مفهوم الماهية كان يعبر دائما عن الوجود الحق ، الأصيل ، فى مقابل

الوجـود العارض المتغير . وتتجلى هذه الصفة بوضوح منذ أول استخدام فلسفى عميق لهذا المفهوم ، أى منذ عهد أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون عندما أكد أن الوجود الحق هـو الوجـود الكلى الشامل ، وهو الوحدة داخل الكثرة ، لم يكن يقدم رأيا معينا فى المعـرفة أو فـى كيفـية حصـول العـلم فحسـب ولم يكـن يعبر عن رأى أنطولوجى فى طبـيعة الوجـود فحسـب ، بـل كـان يعـرض فكـرة أخلاقية نقدية فى أساسها . إن الـتفرقة بين الماهية وبين المظهر أو المثال الجزئى هى فى واقع الأمر تفرقة بين وجود أصـيل يسـتحق أن يكـون ، ووجـود زائـف يتصف بأنه كائن فحسب . وحين يبنى أفلاطـون نظريـته فـى المـثل عـلى أسـاس وجـود عـالم آخر " حقيقى" من وراء عالم الحواس الخادعة ، فإن فى هذه التفرقة بين العالمين تأكيدًا ضمنيا بأن وجود الأشياء لا يسـتنفد كلـه فـيما تكـون علـيه هـذه الأشياء فى صورتها المباشرة ، وبأنها لا تبدو علـي الـنحـو الذى تسـمـح لـها إمكانـاتها بـأن تكون عليـه أى أن الوجـود المبـاشـر (المظهـر) نـاقص بالقياس إلى الإمكانات التى يدركها الذهن بوصفها ماهية للشىء . وعـندئذ تكون فكرة المثال أو الصورة Eidos عند أفلاطون تعبيرا عن معيار تقاس به المسـافة الـتى تفصـل بـين الوجــود المبـاشـر للشـىء ، وبـين مـا يمكــن أن يكونـه الشـــىء[٢]، أى أن هـذه الفكـرة فـى أساسـها نقدية تعبر عن موقف سلبى من العالم الـذى يعـيش فـيه الفيلسوف . وقبل أن نمضى قدما فى متابعة هذا التحليل الطريف الـذى يقدمـه ماركيوز لمفهوم الماهية عند أكبر فلاسفة اليونان ، نود أن نتأمل تحليله هـذا بـنظرة نـاقدة ، حـتى لا يسـتقر فى ذهن القارئ أن رأى ماركيوز هذا تعبير عن حقـيقة موضـوعية ، وحـتى يوضـع هـذا الـرأى فى موضعه الصحيح ، بوصفه مجرد اجتهاد شخصى قد يكون فيه قدر غير قليل من التعسف .

ذلـك لأن أحـداً لا يسـتطيع أن يـنكر أن كـل مذهب يقول بازدواج العالم ، ويضـع فى مقابل العالم الذى نعيش فيه عالما آخر يتميز بكل ما يفتقر إليه عالمنا هذا مـن فضـائل — كـل مذهب كهذا يقف من عالمنا الواقعى موقفا سلبيا ويعبر عن رفضه لـه. ولكـن الموقـف السـلبى أو الـرفض يخـتلف معـناه ، وتباينًا دلالته تباينًا تاما ، حسـب نـوع العـالم المـرفوض . ففـى حالـة أفلاطـون كان العالم الذى رفضه هو عالم الديمقراطـية الأثينـية التى كان أفلاطون يضمر لها كراهية عميقة — كان عالمًا ديناميًا

متغيرا يتنافى مع المثل العليا الأوليجاركية السكونية التى يؤمن بها مفكر أرستقراطى مثل أفلاطون ، ولذلك كانت نظرية المثل عنده أبعد ما تكون عن الدعوة إلى التغيير والنقد بل كانت فى حقيقتها رفضاً لعالم متغير ، وأملا فى عودة العالم التقليدى السكونى القبلى مرة أخرى . أو هى – بعبارة أخرى – رفض لمكنات ظهرت وتحققت وازدهرت بالفعل فى سبيل العودة بالأشياء إلى وضعها الأقدم والأكثر ثباتا، الذى كانت فيه ممكناتها هذه مطوية مخفية . ومجمل القول أن ماركيوز تجاهل نزعة أفلاطون المحافظة تجاهلاً تاما ،وأضفى على بحثه عن الماهية "طابعا ديناميا" هو أبعد ما يكون عنه .

وفى وسع المرء أن يذهب فى هذا النقد شوطا أبعد ، فيقول – ضد ماركيوز – أن البحث عن عالم حقيقى يمثل الماهية الحقة للأشياء يمكن أن يكون فى أساسه سعيا إلى إيقاف كل تغير ، وكبت كل نقد ، وقبول للأمر الواقع على ما هو عليه . ولدينا على ذلك مثال واضح فى التفسير الرجعى لفكرة " العالم الآخر " فى الأديان، وهو التفسير الذى يؤدى إلى الاستسلام لكل المظالم والشرور السائد فى عالمنا هذا بحجة أنها ستعوض فى العالم الآخر ، وأن الظالم سيلقى جزاءه الحق فى الآخرة ، ومن ثم فلا داعى للقصاص منه ، أو حتى لمقاومته ، فى هذه الحياة . فإذا علمنا أن فكرة العالم الآخر تمثل " عالم الماهية الحقة " بالنسبة إلى العالم الحاضر الزائل والزائف وأنه هو الذى تتحقق فيه المكنات التى لا يكشف عنها الوجود الراهن للأشياء كشفا كاملا – لتبين لنا أن فكرة الماهية ، بالمعنى الذى عرضها به ماركيوز ، لا يتعين أن تكون ناقدة رافضة ، بل قد تكون فى بعض الأحيان تعبيراً عن أوضح أنواع الاستسلام وقبول الأمر الواقع .

ويشير ماركيوز إلى التحول الذى طرأ على مفهوم الماهية فى العصر الحديث، وخاصة عند ديكارت ، فينبه إلى أن وجود القوى اللاشخصية المجهولة، قوى السوق والعمل ، قد جعل الفرد ينقل الماهية إلى ذاته بحيث يرى أنه هو وحده الثابت المضمون وسط عالم خارجى لا يمكن السيطرة على تقلباته ، ومن هنا أصبحت الماهية الوحيدة هى ماهية الذات المفكرة ، وصبح الشعار الفلسفى السائد هو أننى " أدرك نفسى على أننى كائن تنحصر ماهيته الوحيدة فى كونه مفكرا . " ذلك

لأن البورجوازية ، التى حملت لواء الفلسفة الحديثة ، قد فسرت العلاقة بين الماهية والمظهر فى فجر عهدها، على أساس أن استقلال الذات العاقلة هو الذى يشيد ويبرر الحقائق النهائية القصوى التى تتوقف عليها كل حقيقة نظرية وعملية . فالفرد المفكر لديه حرية تضم فى داخلها ماهية الإنسان والأشياء [٣] .

والخطوة الرئيسية التالية فى تطور مفهوم الماهية ، تتمثل فى ظاهريات هوسرل هنا تصبح الماهية ما لا يتغير فى تلك التمثلات التى يمكن أن تطرأ عليها شتى أنواع التحول والتبديل بفعل الخيال . صحيح أن الماهية تظل فى هذه الحالة، كما كانت دائما على مر تاريخ الفلسفة ، هى الثابت وسط المتغيرات ، ولكن التقابل لا يعود هنا بين ثبات الفكر الداخلى وتغير العالم الخارجى ، بل بين ثبات وتغير ينتميان معا إلى مجال الذاتية . فالماهية لا تعود معبرة عن توتر بين الأنا المفكر وبين الوجود الواقعى ولا بين ما هو موجود بحكم الأمر الواقع وما يمكن أو يجب أن يوجد، بل أن الماهيات التى تصفها الظاهريات تتميز أنها ماثلة على ما هى عليه، دون أى توتر فى داخلها . ويرى ماركيوز فى قبول الظاهريات لما يرد إلينا على النحو الذى يرد عليه ، وفى اكتفائها بوصفه ، ومناداتها بشعار " العودة إلى الأشياء" — يرى فى ذلك كله تعبيراً عن طابع الاستسلام ، واختفاء لروح النقد والرفض التى كانت تميز الفلسفات الكبرى الماضية . ولنذكر ها هنا أن " الأشياء " التى تدعو الظاهريات إلى العودة إليها ليست تلك الأشياء المادية التى تصادفها فى العالم الموضوعى وإنما هى أشياء منتمية إلى مجال الذات الترنسندنتالية وهو المجال الذى يتساوى فيه كل شىء من حيث هو واقعة للوعى . ولذلك فإن زعم الظاهريات أنها تتحرر من كل المسلمات والفروض السابقة (بشأن الوجود الفعلى للأشياء) يعنى ، فى حقيقة الأمر ، أنها تضع الأشياء جميعا على قدم المساواة .

إن الظاهريات تصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق تجريد واقعيتها الحادثة Facticite فحسب ، تجريد انتمائها إلى العالم المكاني الزمانى فحسب . (ولكن استخلاص فيلسوف الظاهريات لتجريداته عن طريق البدء بما هو موجود ، هو الذى يجعل الظاهريات تتخلى عن فكرة وجود أى تعارض أساسى بين الواقع

والإمكـان " [4] . فعالم الإمكان . عند الظاهريات هو ذاته عالم الواقع وقد أعيد ترديه على مستوى آخر .

ومـن هـنا كـان الطابع الوصفى الذى تتسم به الظاهريات عيبًا يفرضه عليها مـنهجها ، ولـيس مـيزة كما تصور هوسرل ، إذا أن هذا الوصف الظاهرياتى ، وإن كـان قـد احـتفظ بالتميـيز بـين الماهـية والوجود، قد أزال عن هذا التمييز أهم وظيفة لـه، ألا وهى الوظيفة التى تؤدى إلى الوقوف من الواقع موقفًا نقديا .

ومـن هـنا كان حكم ماركيوز القائل أن،"مفهوم الماهية فى مذهب الظاهريات يذهب فى ابتعاده عن أية دلالة نقدية إلى حد أنه ينظر إلى الأساسى وغير الأساسى، وموضـوع الخـيال فضـلاً عـن موضوع الإدراك الحسى، على أنها جميعا " وقائع " . ومـن هـنا فـإن الخصـومة الابسـتمولوجية الـتى يـبديها هذا المذهب للفلسفة الوضعية لاتكاد تنجح فى إخفاء اتجاهه الخاص الذى كان بالفعل وضعيا"[5]

* * *

وكمـا أعـاد ماركـيوز تفسـير مفاهـيم فلسـفة رئيسية ، فقد كان لـه رأيه الخـاص ، المتمـيز فـى فهم المذاهب الفلسفية السابقة . ونستطيع القول أنه ما من مذهـب فلسـفى عرض له ماركيوز الا وألقى عليه ضوءا جديدا مستمداً من طريقته الأصلية فى تفسير التاريخ السابق للفلسفة . ولقد أشرنا من قبل ، بصورة ضمنية ، إلى موقـف ماركـيوز مـن فلسـفة أفلاطون وبعض الفلسفات الحديثة ، وبخاصة فلسفة الظاهـريات . ولو شاء المرء أن يقدم عرضا لطريقته فى فهم المذاهب الفلسفية لاقتضى ذلـك مـنه جهدا شاقا ، وشغل حيزاً كبيراً .إذ أن هناك دائما ما هو جديد ، وما هو شـيق ، فـى هـذا الفهـم . ولكـنا سـوف نكـتفى هـا هنا بمثلين ، أحدهما تفسيره لهـيجل والآخـر تفسـيره للفلسـفة الوضـعية . أما تفسيره لماركس وفرويد فإن بقية أجـزاء هـذا البحـث سـوف تتضـمن عرضـا أوسع لـه ، وذلك من خلال مناقشة رأى ماركيوز فى المشكلات التى حدد هذان المفكران إطارها العام.

لقـد اسـتطاع هـيجل — كمـا يفسـره ماركـيوز — أن ينقل المذهب المثالى من مـرحلة الاستسـلام للأمـر الواقـع والدافـع عـنه إلى مـرحلة الـنقد المكافح الذى يعتمد أساسـا — فـى مجـال الفكـر — عـلى مفهـوم السلب . ذلك لأن الكثيرين يعرفون عن

هيجل أنه جعل للفكر مسارا ديالكتيكيا ، تحتل فيه فكرة السلب مكانة رئيسية ، ويعلمون أن من صميم فلسفة هيجل القول باستحالة فهم ، أو تحقيق أى تطور فيها ، إلا إذا أصبح السلب جزأ لا يتجزأ من كيانها ومن طبيعتها الباطنة . فكل شيء لا يكون له معنى حقيقى إلا من خلال السلب الكامن فيه .. هذا كله معروف ، وهو من بدهيات فلسفة هيجل . ولكن القليلين فقط هم الذين تساءلوا عن دلالة هذا الاهتمام بالسلب عند هيجل وعن أثره فى تحويل مجرى المثالية من فلسفة تتجاهل الواقع وتغمض عينيها عنه ، وتدعو إلى تركيز آمال الإنسان فى عالم مفارق منقطع الصلة بعالم الحياة النابضة ، إلى فلسفة تسهم بدور إيجابى ، لا فى فهم الواقع فحسب ، بل فى محاولة تغييره ، بالفكر على الأقل . **وأنها لمفارقة عجيبة أن تكون فكرة السلب هى وسيلة الفلسفة المثالية فى الانتقال إلى اتخاذ موقف إيجابى من العالم المحيط بنا ، غير أن العجب يزول إذا أدركنا أن السلب هنا هو النبض المحرك للفكر والواقع معا ، وهو الذى يضفى عليهما القدرة على اتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وامتلائها .**

ذلك لأن المثالية تكتفى عادة بتركيز جهدها على عالم الفكر ، وتصل فى تعمقها لذلك العالم إلى أبعاد يعجز أى مذهب آخر عن بلوغها . ولكنها خلال ذلك لا تبدى اهتماما كبيراً بالتناقض الذى يولده هذا بين الفكر والواقع . إنها تتصور الواقع معقولا . لأن العقل هو الذى يضفى على الواقع طابعه وقالبه ، بل هو الذى يكون بناء الواقع ذاته . غير أن بعض مجالات الواقع ، على الأقل ، تظل متحدية لتنظيم العقل ، وتلك بعينها هى المجالات التى تتجاهلها المذاهب المثالية التقليدية. أما مثالية هيجل فإنها تتخذ نقطة بدايتها من هذه المجالات بعينها . ففى كتابات هيجل عود دائم إلى عالم التجربة ، ومحاولة لا تكل من أجل إيجاد دور للعقل فى تنظيم هذا العالم . ولكن كان يؤكد ، فى الوقت ذاته ، أن كل وضع لعالم التجربة يكون فيه ذلك العالم متناقضا مع العقل إنما هو وضع مؤقت ، ومن ثم يتعين رفضه وتجاوزه . **وهكذا تكون المثالية الهيجلية ، كما فسرها ماركيوز [٩]، مرتبطة على نحو أساسى بنزعة الرفض والسلب – رفض للواقع القائم فى لا معقوليته ، وسعى دائم إلى إقرار حكم العقل فى عالم التجربة .**

إن هيجل لم ينظر إلى الوضع القائم ، فى أى مجال ، على أنه وضع يمكن أن يستقر ويدوم ، مهما بدا لأول وهلة متمشيا مع العقل . فأى وضع لابد أن ينظر إليه فى ضوء ما فيه من إمكانات لم تتحقق بعد، والاكتفاء بالحالة الراهنة يعنى خنق هذه الإمكانات وهى لم تزل فى مهدها ، وحرمانها من أية فرصة لرؤية النور . ومن هنا كانت مهمة العقل الرئيسية هى إدراك ما هو ممكن من خلال ما هو موجود : أعنى أن يلمح فيما هو متحقق فعلا إمكانات أخرى أوسع وأرحب يمكنها بدورها أن تتحقق . وتلك هى السمة التى تتميز بها قدرة العقل : فهو وحده الذى يستطيع أن يدرك الممكنات ، واحتمالات التطور ، فى كل وضع قائم ، وهو وحده الذى يمكنه أن يتجاوز حالة الأشياء الراهنة فى الوقت الذى لا يكون فيه أمامنا سواها.

وهكذا يبدو العقل الهيجلى - فى نظر ماركيوز - قوة ثورية فى المحل الأول . إنه سعى لا يتوقف إلى الحركة والدينامية ونزع لا يكل إلى التجاوز والعلو وإن لم يكن ذلك علوا منقطع الصلة بما يعلو عليه ، وأنما هو علو مستمد من قلب ما هو موجود ، وتجاوز منتزع من باطن الوضع القائم . وذلك بعينه هو الشرط الأول للثورة : أعنى وجود القدرة على إدراك وضع جديد ممكن فى داخل الوضع الراهن الموجود . فلم يكن من المستغرب أذن أن يربط ماركيوز مفهوم العقل ، عند هيجل ، بمفهوم الثورة ، ويرى فى مثالية هيجل - عكس كثير من التفسيرات الشائعة - أداة لا غناء عنها فى يد القوى الثورية التى ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا . فعلى يد هيجل أصبح العقل - بصورة صريحة واضحة لأول مرة - أداة فى يد قوى التغيير ، بعد أن ظل منذ العصور القديمة قوة تنزع بطبيعتها إلى المحافظة وتنحو نحو الاستقرار وتتجه إلى تثبيت كل وضع قائم ، وربما إعادة أوضاع كانت قائمة فى عهود سالفة (كما هى الحال عند أفلاطون) . صحيح أن هذا الاتجاه إلى استخدام العقل أداة للتغير قد بدأت بوادره فى الظهور منذ أوائل العصر الحديث ، حين عمدت البورجوازية الصاعدة إلى إعلاء شأن العقل من أجل تأكيد مكانة الإنسان فى هذا العالم ، وإقرار دوره فى تشكيل الطبيعة والتسيد عليها. ولكن هذا الاتجاه بأكمله قد غرق فى خضم المثاليات التقيلدية المتعددة التى لم تستطيع أن تدرك الدلالة الحقيقة لسيادة العقل على العالم ، وجعلت من هذه

السيادة وسيلة لتجاهل الواقع والاكتفاء ببحث مطالب العقل وشروطه . وكان هيجل هو أول من أقام فلسفة كاملة ، مترامية الأطراف ، على أساس مبدأ دينامية العقل وقدرته على تجديد ذاته ، وتجديد العالم معه ، بلا انقطاع . وقد شيد هذه الفلسفة على أساس من المنطق أراد به أن يرسى دعائم نظرته الجديدة إلى العقل ، فوضع منطقه الجدلى فى مقابل المنطق الشكلى الأرسطى ، أو على الأصح جعل من ذلك المنطق الأخير مجرد لحظة من لحظات بناء منطقى أوسع يضمن للفكر حركته من ناحية ، ويزيل ، من ناحية أخرى ، ما بين عالم الصورة والشكل وعالم التجربة والواقع من حواجز .

وهكذا قدم ماركيوز تفسيرا جديدا لهيجل ، لا يعود فيه هيجل آخر الفلاسفة التقليديين الكبار فحسب ، ولا يعود فيه مذهبه آخر بناء عقلى شامخ شيدته الفلسفة الغربية فقط ، بل يصبح فيه هيجل أول المعاصرين ، ويغدو فيه تفكيره نقطة البداية التى تفرعت عنها مختلف الاتجاهات العقلية والسياسية والاجتماعية – التقدمية منها والرجعية – فى عالم اليوم .

* * *

وعلى هذا النحو ذاته أعاد ماركيوز تفسير الفلسفة الوضعية ، فى اتجاهاتها المتعددة ، على نحو يلقى عليها ضوءا جديدا لم يتنبه إليه من قبله أحد . والواقع أن نظرة ماركيوز إلى الوضعية كانت هى الوجه الآخر ، المقابل لنظرته إلى هيجل . فإذا كان هيجل قد استطاع أن يجعل من العقل قوة ثورية بفضل قدرته على السلب والرفض ، فإن الوضعية قد جعلت منه قوة محافظة لأنها تصورت أن مهمته الأولى هى تحليل ما هو موجود على ما هو عليه ، وقبول الواقع واتخاذ موقف إيجابى منه بل أن اسم الوضعية ذاته يعنى ، فى الوقت نفسه ، الإيجابية Positivism ، أى استبعاد كل اتجاه فكرى رافض سالب . وربما اقترب هذا المعنى إلى ذهن قارئ العربية لو ربط بين لفظ " الوضعية " وبين " الوضع " الذى توجد عليه الأشياء فى حالتها الراهنة ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تقف الفلسفة الوضعية بكل أشكالها – موقف العداء من فكر هيجل ومن كل نزعة مستمدة أساسا من روح الهيجلية .

ولقد ركز ماركيوز جهوده ، فى نقده للوضعية ، على وضعية القرن التاسع عشر فى كتاب "**العقل والثورة**" ، أما وضعية القرن العشرين ، أو الوضعية المعاصرة فقد وجه إليها نقده فى الباب الثانى من كتاب " الإنســان ذو البعد الواحد " . وعلى الرغم من المسافة الزمنية الكبيرة التى تفصل بين نوعى الوضعية هذين ، بل تفصل بين كتابى ماركيوز اللذين أشرنا إليهما الآن ، فليس من الصعب أن يهتدى القارئ إلى نقاط التقاء كثيرة بينهما تحدد الأساس المشترك للروح الوضيعة فى نظر ماركيوز . لقد كان أعظم وأشهر نتاج لوضعية القرن التاسع عشر هو ذلك العلم الجديد الذى رأى فيه أوجست كونت خلاصة لكل المعارف البشرية السابقة ، وهو علم الاجتماع . وكان هناك ارتباط وثيق بين مفهوم علم الاجتماع ، كما تصوره كونت ، وبين هدف الفلسفة الوضعية : فالمجتمع الإنسانى ينبغى أن يدرس بنفس الأساليب الدقيقة المضبوطة التى تدرس بها العلوم الطبيعية . وهذا هدف يبدو فى ظاهره مغريا لكل من يحرص على تقدم العلوم الإنسانية ، إذ أنه يخضع المعرفة التى تتخذ من الإنسان موضوعا لنفس الشروط المنضبطة التى تخضع لها دراسة الطبيعة ويجعل لفكرة القانون الضرورى الشامل انطباقا على مجال المجتمع البشرى الذى ظل حتى ذلك الحين يعد مستعصيا على كل قانون . ولكن قليلا من التعمق كفيل بأن يكشف ، من وراء هذه الغيرة المتحمسة على المضى قدما بدارسة الإنسان ، عن سعى خفى إلى الحيلولة دون وقوع أى تغيير ثورى فى نظام المجتمع : إذ أن المطلوب ، فى دراستنا للمجتمع ، أن نحذو حذو العالم الطبيعى ، ومن المعروف أن العالم الطبيعى لا يخترع شيئا ولا يغير الظواهر التى يبحثها ، بل يكتفى بتسجيل ما هو موجود منها ، وتحليل الطريقة التى تسلك بها هذه الظواهر بالفعل . وهكذا ينبغى أن يكون الحال فى أية دراسة " علمية " أو " وضعية " للمجتمع البشرى : فعلينا أن نحلل الظواهر الموجودة ، ونصفها بأكبر قدر من الدقة ، على أن يتم ذلك كله فى إطار وجودها كأمر واقع لا سبيل إلى الاعتراض عليه . أما محاولات الثورة على هذا الواقع أو تغييره من جذوره ، فتوصف بأنها " غير عملية " — وهو وصف لا يعود غريبا ما دام النموذج الوحيد للعلم ، فى نظر الوضعية ، هو أنموذج العلم الطبيعى .

ويقدم ماركيوز شواهد أخرى يدلل بها على صحة تحليله هذا للفلسفة الوضعية ، ويثبت بها أن دفاع هذه الفلسفة عن الوضع الراهن ومحاربتها لكل دعوة إلى الثورة عليه ليس مجرد استنتاج نظرى يستخلص من موقفها الفكرى العام ، وإنما هو اتجاه ظهر واضحا صريحا فى كتابات الوضعيين أنفسهم .فهو يجمع عددا من النصوص والاقتباسات التى تدل دلالة واضحة على أن أوجست كونت كان فى تصميمه مدافعا عن النظام القائم ، وكان عدوا لأى اتجاه إلى إدخال تغيير ثورى عليه (٧) . ولقد كان ماركيوز بارعا حقا حين جمع هذه الاقتباسات واستطاع أن يهتدى إلى الخيط الجامع بينها ، وهو الخيط الذى وصفه بأنه محافظ فى أساسه . والحق أنه ليس هناك ما يدعو إلى الاستغراب فى أن تجمع النزعة العلمية الدقيقة والنزعة المحافظة فى مركب واحد . ذلك لأن كل اتجاه ثورى أصيل كان يقتضى نوعا من الخروج عن معايير الدقة والإحكام ، وعن الالتزام الدقيق بالأمر الواقع فالتخيل ، وتكوين صورة عن المستقبل لا تستمد كلها من الحاضر ، هو عنصر لا غناء عنه فى كل محاولة لإدخال تغيير جذرى على حياة الناس . وهذا العنصر هو بعينه ما تحاربه الوضعية باسم " العلم " .

وعند هذه النقطة الأخيرة تلتقى وضعية القرن التاسع عشر بوضعية القرن العشرين . ذلك لأن الوضعية المنطقية المعاصرة ، وما يرتبط بها من فلسفات تحليلية لغوية متعددة ، تركز بدورها جهودها على أن تحقق للفكر الوضوح عن طريق الاستخدام الدقيق للألفاظ ، والتحليل التشريحى للقضايا اللغوية ، آملة بذلك أن تفصل بين ما بين ما له معنى وما يبدو كأن له معنى وهو فى واقع الأمر ليس كذلك. والهدف النهائى ، كما قلت ، هو الدقة والوضوح — وهذا هو بعينه الهدف الذى كانت تسعى إليه وضعية القرن التاسع عشر ، ولكن عن طريق الالتجاء إلى منهج العلم الطبيعى . لا المنهج التحليلى اللغوى. إن الهدف واحد ، وإن اختلفت الوسائل. ولابد أن يترتب على الاهتمام المفرط بالتحليل اللفظى ، إيجاد حاجز بين الفكر وبين الواقع ، وتقوقع الفكر فى مجاله الخاص موصدا نوافذه فى وجه رياح التغيير التى تعصف بعالم الواقع . ذلك لأن من حق المرء أن يتساءل : وما هدف الوضوح آخر الأمر ؟ هل الوضوح غاية فى ذاته ، كما يعتقد الوضعيون المحدثون ؟

من الجلى أن الوضوح وسيلة لخدمة هدف آخر خارج عن مجال التحليل ، بل خارج عن مجال اللغة بوجه عام . فهل يكون من الصواب أن نوصد هذا الباب أمام الفلسفة ، لكى نقصر مهمتها على ضمان الوضوح اللغوى أو الفكرى فحسب ؟ لقد كانت الفلسفة ، على مر عصورها ، شيئا أجل من ذلك وأخطر . كانت على الدوام جهدا يبذله الإنسان من أجل فهم نفسه وعالمه ، وتمهيد الطريق لتغيير ما يستحق أن يتغير من الظواهر المحيطة به [8] . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف النبيل لم تكن الفلسفة تتردد حتى فى اقتحام مجالات غامضة تضطر من أجل التعبير عنها إلى استخدام تعبيرات لا تنطبق عليها كل شروط الوضوح ، وتبدو كما كانت خلوا من المعنى . ولكن هذه بعينها هى المخاطرة التى تقدم عليها الفلسفة وهى تعلم ما يكتنفها من الصعوبات ، ولو كانت الفلسفة تستهدف التعبير الدقيق الواضح وحده ، ولأجل ذاته ، لكانت مهمتها هينة ميسورة ، ولكنها كانت ستحقق هذا الهدف على حساب قدرتها على خوض تجارب جديدة ، وعلى استشفاف عالم المجهول، وتلمس الطريق إلى مستقبل لم تتحد معالمه بعد .

إن الوضعية التحليلية فلسفة لا تعترف بالعلو أو التجاوز . هى فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم وبكل ما هو واقع، لسبب بسيط هو أنها لا تقترب منه ولا تبذل أدنى جهد من أجل تغييره ، بل وتعد ذلك خروجا عن مهمة الفلسفة التى تقتصر ، فى رأيها ، على تحليل عبارات اللغة – واللغة العلمية بوجه خاص – دون أن تتعرض لمضمون الفكر ولمشكلاته الفعلية من قريب أو من بعيد .

فإذا أدركنا أن كتابات الفلاسفة التحليليين هي ذاتها أبعد ما تكون عن الوضوح ، وأن قراءتها تمثل جهدا شاقا للعقل الذى كانت تسعى فى الأصل الى أن تجعل كل شيء واضحا أمامه ، تبين لنا أن هذه الفلسفة ترتكب خطأ مزدوجا : إذ تعزل الفكر عن الواقع بعد أن ظل طوال تاريخه مشتبكا وملتحما به ، وتفعل ذلك لحساب وضوح لا تبلغه قط .

إن الفلسفة فى تصميمها نقدية . وحتى فى الحالات التى كانت الفلسفة تبدو فيها منطوية على ذاتها ، محتمية داخل أسوار " الفكر الخالص " المنيعة (كما هى الحال فى كثير من تيارات الفكر المثالى) ، كانت الفلسفة تمارس نوعا خاصا

من عملية تحرير الإنسان " فى داخله " ، وعلى المستوى الفكرى وحده ، تعوض به عدم قدرتها على التحكم فى الواقع الخارجى . بل أن التجاء الفلسفة المثالية إلى العقل المجرد هو جزء من طبيعة الواقع الذى تظهر فيه هذه الفلسفة ، وهو الواقع الذى يضطر فيه العقل إلى الانطواء على ذاته دون مساس بما يحدث فى المجتمع . ومن كانت أشد المذاهب المثالية تجريدا معبرة عن الواقع بمعنى ما [9] . ذلك لأنها تحتمى بمجال العقل الخالص تعبيرا عن رفضها لهذا الواقع وسعيها إلى كشفه وفضحة على طريقتها الخاصة . أما الوضعية ، بكافة أشكالها ، فتقبل هذا الواقع على ما هو عليه ، ولا تتخذ منه موقفا نقديا ولو بصورة ضمنية ، وتتركه — من حيث المبدأ — سليما لا يمس . أنها قمة ذلك الاتجاه الأيديولوجى المستسلم للوضع القائم ، الذى يرى ماركيوز أنه كان ملازما للمنطق الصورى منذ نشأته على يد أرسطو[10] إذ أن كل اهتمام بالصورة وإغفال للمضمون يساعد المسيطرين على إحكام قبضتهم على زمام الأمور بتركه لمحتوى الحياة على ما هو عليه .

***

من هذه النماذج لطريقة ماركيوز فى تفسير المفاهيم و المذاهب الفلسفية ، يتبين لنا بوضوح أنه كان له ، ككل فيلسوف ذى شأن ، منهجه الخاص فى النظر إلى التراث السابق عليه . فهو قد أعاد بناء هذا التراث من منظوره الخاص ، وفسر الأفكار والمذاهب وفقا لنظرته الخاصة إلى العالم الذى يعيش فيه ، وللدور الذى يود أن يقوم به فى هذا العالم بوصفه مفكرا . وقد تكون هذه الطريقة غير مرغوب فيها بالنسبة إلى المؤرخ ، الذى تعد الموضوعية فضيلته الرئيسية . أما فى حالة الفيلسوف فإن تمثل الماضى من جديد لا يعد نقيضة على الإطلاق ، بل أنه ليبدو — من فرط شيوعه بين فلاسفة — كما لو كان شرطا لكى يصبح المرء فيلسوفا له طريقه الخاص . فمعظم الفلاسفة الكبار مؤرخون سيئون للفلسفة ، إذا حكمنا عليهم بمقياس التعبير الموضوعى عن آراء الغير . ذلك لأن الفيلسوف الذى يتسم بالأصالة لا يستطيع أن ينسى نفسه حتى يسترجع آراء الآخرين : إنه لا يقبل أن يكون مرآة تنعكس عليها أفكار السابقين ، بل يريد أن يتخذ من هذه الأفكار وسيلة أو أداة تتيح له أن يعبر عن الطريق الذى اختطه لنفسه على نحو لا تنقطع روابطه بتراث الفكر الماضى

وربما كان يريد أن يجعل من ذلك الماضى كله وسيلة لتبرير فلسفته وإثبات أن التاريخ بأسره يشير إليها ويتجه نحوها . وليس من شك فى أن عرض ماركيوز للتراث الفلسفى السابق عليه ملئ بالمآخذ ، وإن طريقة فهمه لهيجل والوضعيين ، وكذلك لماركس وفرويد وهيدجر ، لا ترضى الباحث المتخصص . ولكننا إذا أدركنا أن ماركيوز إنما أراد أن يعبر عن نفسه من خلال هؤلاء جميعا لغدونا أكثر استعدادا لغفران أية أخطاء فى تفسيره للآخرين ، ولقبول وجهة نظر " نيكولاس " القائلة :

" إن هرطقات ماركيوز هى حقيقة ماركيوز " [٢١]

Les hérésies de Marcuse sont La verité de Marcuse

لعل أبرز النقاط التى تلاقى فيها فكر ماركيوز مع الفلسفة الماركسية هى موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الإنسان – التى تمثل عند ماركيوز مشكله أساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام لكل فلسفة ، وبالكشف عن مدى تقدميتها أو رجعيتها . فالماركسية هى فى رأيه فلسفه تقدمية لأنها لا تثبت الماهية الإنسانية عند أية لحظة معينة من لحظات تطورها ، بل أن الإنسان يمكنه ، فى كل لحظة أن يصبح على خلاف ما هو عليه ، ومن ثم فإن الإنسان لا يفهم إلا فى حركته الدينامية ولا يمكن أن يستوعب من خلال ما يكون عليه فى أية لحظة بعينها . وبعبارة أخرى فليس هناك حد فاصل بين تاريخية الإنسان وبين تحقيق ماهيته . فحياة الإنسان فى كل عصر معين تستهدف تحقيق شكل جديد ، ومن ثم فهى لا تتحقق كاملة فى أى شكل محدد من الأشكال التى تتخذها عبر التاريخ . أو لنقل بلغة فلسفية إن الواقع والممكن متداخلان ، ومن المحال أن يفهم أحدهما من دون الآخر

فى الماركسية إذن نجد القطب المضاد لعالم الماهيات الأزلية الساكنة ، الذى يتم فيه تحديد حقيقة الإنسان – فضلا عن حقيقة الأشياء مرة واحدة وإلى الأبد فهى فلسفة تؤكد لنا أن البناءات التى يمكن أن تفهم من خلالها حقائق المجتمع لا تفهم فى أية لحظة إلا فهما جزئيا ، ومن ثم فإن تجاوز الواقع الراهن لهذا أمر لابد منه من أجل فهم حقيقته المتطورة . هذه الحقيقة المتطورة هى التى تدفع المجتمعات البشرية فى حركة لا تتوقف ، تستهدف على الدوام إزالة المتناقضات التى تقتضيها كل مرحلة من مراحل الإنتاج ، وترمى آخر الأمر إلى فهم الإنسان من خلال ما يستطيع أن ينجزه ، لا من خلال ما أنجزه بالفعل .

هذا الفهم للماركسية – الذى كان فى أساسه فهما هيجليا – كان يعنى أن النظرية الماركسية ذاتها لا يمكن أن تكون تعبيراً عن حقائق أزلية ، وإنما هى تصدق

أساسا على مرحلة معينة من مراحل التطور ، هي مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

فالماركسي المخلص — في نظر ماركيوز — لا بد أن يطبق معيار التطور والتاريخية والتجدد الدائم على النظرية الماركسية ذاتها ، وفي هذه الحالة يتعين عليه أن يمتنع عن تثبيت هذه النظرية في " عقيدة " جامدة يفترض أنها تسري على العصور اللاحقة جميعا ، بل يجب أن يتأمل النظرية ذاتها في ضوء التداخل الذي تقول به بين الواقع والممكن . وفي هذه الحالة — أي حين نطبق على الماركسية معيارها الخاص — يصبح من الضروري أن نعيد تفسيرها في ضوء الظروف الدائمة التغير ، وأن تخضع ماركسية القرن التاسع عشر لنقد مستمد من ظروف القرن العشرين .

لقد كانت الماركسية التقليدية تفترض تناقضا أساسيا هائلا يقوم في قلب المجتمع الرأسمالي ، ويهيء الظروف الموضوعية للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، هو التناقض بين : (١) طبقة من أصحاب الأعمال تتزايد قوتها وتعمل دائما على زيادة الإنتاج من أجل تكديس أرباحها ، وتتركز فيها بالتدريج السلطة الاقتصادية التي تندمج مع السلطة السياسية ، و تتحول آخر الأمر إلى رأسمالية الدول ، (٢) وطبقة عمالية تزداد فقراً نتيجة لحرص الرأسمالية على ضمان أرباحها ، ولكنها تزداد في الوقت ذاته وعيا بوضعها الطبقي ، وبأنها هي القادرة على تحقيق الثورة وعلى تجسيد آمال البشرية في مستقبل أفضل ، ومن ثم فإنها تعمل على تنظيم نفسها بطريقة واعية محكمة تكفل لها تحقيق هدفا في الثورة العالمية .

على أن المسار الفعلي للأحداث ، منذ بداية القرن العشرين ، قد سار في اتجاه مختلف عن ذلك كل الاختلاف . فالبلاد الرأسمالية الكبرى لم تزد فيها حدة التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين ، ومن ثم فقد أخذت تتباعد عن تحقيق الظروف المؤدية إلى قيام الثورة . والبلاد التي قامت فيها تجارب اشتراكية مرتكزة — من حيث المبدأ — على النظرية الماركسية ، قد ابتعدت في سلوكها الفعلي ابتعادًا شبه تام عن أصول هذه النظرية ومبادئها، ولم تحاول تطويرها على النحو الكفيل بمواجهة واقع دائم التغير .

وهكذا فان الواقع قد تجاوز النظرية الماركسية التقليدية، سواء فى المجتمعات التى أنكرها أو فى تلك التى اعترفت بها . ومن هنا كان من الضرورى — فى رأى ماركيوز — القيام بمراجعة لهذه النظرية فى ضوء الظروف الراهنة . ولقد قام هو ذاته بهذه المراجعة ، ولكن حصيلتها النهائية لم تكن فى واقع الأمر تعديلا للنظرية ، بل تغييراً شاملاً لها ، واستعاضة عنها بنظرية خاصة به ، يعتقد أنها أكثر ملاءمة لواقع العالم المعاصر ، وهى نظرية لم يحتفظ فيها من الماركسية بالمبدأ العام الذى أشرنا إليه من قبل : وأعنى به أن ماهية المجتمع الإنسانى لا تنفصل عن تاريخه ، وأن الواقع — فى أية مرحلة من مراحل التطور لا يفهم إلا فى ضوء إمكاناته الكامنة التى لم تتكشف بعد ، والتى يتعين على كل من يتصدى لدارسة المشكلات الاجتماعية أن يضعها فى اعتباره عند أى تحليل يقوم به للوضع الراهن .

أ – نقد المجتمع الرأسمالى :

كان القهر ، ومازال ، حقيقة أساسية من حقائق المجتمع البشرى . غير أن أشكال القهر قد اختلفت باختلاف العصور ، ويمكن القول أن أعجب أنواع القهر وأقواها تسلطا هى تلك التى تمارس فى عصرنا الحالى . ففى العصور الماضية كان يمارس القهر والسيطرة طاغية أو حاكم مطلق ، يعترف صراحة بأن تصرفاته لا تقوم على أساس من العقل أو المنطق بل على أساس من الانفعالات الوقتية العابرة . أما فى المجتمع الصناعى ، الذى بلغ أقصى درجات تقدمه فى البلاد الرأسمالية الكبرى ولا سيما الولايات المتحدة ، فإن الطغيان يمارس على أساس من المعقولية التامة ، وفى ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات ، دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو أهواء سلطة عنيدة [١٢].

ومن ناحية أخرى ، فإن التسلط على الإنسان لم يكن حتى عهد قريب ، بل حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية على وجه التحديد ، يمتد بحيث يهدد حرية الإنسان الداخلية ، بل كانت هذه الحرية تعد أساسية لدى الفرد ولا يحاول المجتمع المساس بها . " فلم تكن القوى الإنتاجية قد بلغت بعد مرحلة التطور التى أصبح فيها بيع نواتج العمل الاجتماعى يقتضى تنظيما للحاجات والرغبات ، حتى

العقلية منها . فعندما كان المجتمع البورجوازى على مستوى منخفض من حيث قواه الإنتاجية ، لم تكن توافرت لديه بعد الوسائل التى تتيح له التحكم فى الروح والعقل إلا إذا شوه هذا التحكم ووصمه عن طريق العنف الإرهابى . أما اليوم فإن التحكم التام ضرورى ، ووسائله متوافرة : الإرضاء الشامل للجماهير ، وأبحاث التسويق ، وعلم النفس الصناعى ، ورياضيات العقول الإلكترونية، وما يسمى بعلم العلاقات الإنسانية . وبفضل هذه الوسائل كلها يتم تحقيق الانسجام والتناسق بين الفرد والرغبات الضرورية للمجتمع ، أى بينْ الاستقلال والخضوع ، بطريقة غير إرهابية ، ديمقراطية ، تلقائية آلية " (١٣).

الجديد إذن ، فى نوع القهر الذى يمارس على الإنسان فى مجتمعنا أنه أولا قهر عقلى منطقى ، يندمج تماما مع المقومات الأساسية للتنظيم الاجتماعى، وليس عقبة فى وجه هذا التنظيم أو حالة انحراف انفعالى عابرة وإنه ثانيا قهر يمارس على الإنسان كله ، على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه و علاقاته الاجتماعية . وتلك ، فى الواقع ، هى قصة القضاء على إنسانية الإنسان فى المجتمع الصناعى الحديث . فلنتابع من خلال كتابات ماركيوز ، وخاصة كتاب " الإنسان ذو البعد الواحد " ، بعض تفاصيل هذه القصة .

إن المجتمع الصناعى الحديث ، الذى يقتضى تنظيما إداريا بالغ الدقة والإحكام ، يسيطر على الإنسان بنفس أساليب الإدارة المحكمة التى يسيطر بها على عملية الإنتاج وتترتب على هذه السيطرة أنواع من الاغتراب العقلى والثقافى ، تشكل دعامة أساسية للسيطرة الاقتصادية فى نفس الوقت الذى تعد فيه نتيجة لها .

فالإنسان الحديث يستبعد باسم العقل – نفس العقل الذى يقوم بتنظيم الإنتاج وتوزيعه فى العالم الرأسمالى ولما كان هذا الاستبعاد قائما على العقل ، ومرتبطا بالازدهار الاقتصادى الذى تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة ، فقد غدا – لأول مرة فى تاريخ البشرية – استعباداً مقبولا ، بل استعبادا يحرص عليه ويدافع عنه ، ضحاياه أنفسهم . ذلك لأن هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون

منتجات المجتمع الصناعى ، ومن ثم فإنهم هم الذين يحافظون عليه ، ويعملون على ضمان استمراره .

والواقع أن الإدارة ، التى تتحكم فى العمليات الاقتصادية أصبحت فى عصرنا الحاضر أكمل وسائل السيطرة على البشر والتحكم فيهم ، بحيث غدت أفضل المجتمعات إدارة هى أكثرها عبودية . ولقد أصبح من الضرورى فى عصرنا هذا أن ترتبط عملية الترشيد المتزايد للإنتاج باستعباد متزايد للإنسان ، ويزداد هذا الاستعباد فظاعة حين لا يتخذ صورة السيطرة الصريحة ، بل يظهر فى صورة إدارة منظمة فحسب :ذلك لأنه يطالب لنفسه عندئذ . باسم السعى إلى مزيد من التنظيم ، باسم العقل والترشيد ، بسلطة أعظم وبمجال أوسع للقهر والتسلط .

وهكذا يرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير فى مستوى المعيشة — فى المجتمع الصناعى المتقدم — بعد أن كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية . كما يرتبط ذلك القهر بسيادة العقلانية ، بل وبالسعى الى الحرية ، وكأننا هنا إزاء مظهر من مظاهر " دهاء العقل " وخداعه ، على نحو ما تحدث عنه هيجل . فالعقل يخدع ذاته ، ويقع فى شراك نصبها لنفسه ، حين يجعل من التنظيم العقلانى وسيلة لممارسة الاضطهاد على ضحايا يقبلون اغترابهم عن طيب خاطر ، ويعملون بإخلاص على دعم الظروف التى تزيد من اضطهادهم ، وحين ينظم حكم الحرية على نحو يقضى فيه تماما على أى احتمال لظهور الحرية[١٤].

ولنضرب مثلا لهذا الخداع الذاتى الذى يمارسه العقل فى المجتمع الصناعى المتقدم : فالتهديد بالفناء الذرى ، فى عصرنا الحالى يستخدم فى المحافظة على نفس القوى التى تسبب هذا التهديد ، بحيث تنصرف الجهود كلها إلى درء الخطر والإقلال من التهديد ، لا إلى إزالة الأسباب المؤدية إليه ، وتقوم الدول سلميا بإنتاج وسائل الدمار ، ويثرى المجتمع ويزداد قوة وضخامة بفضل محافظته على الخطر ، والحياة على حافة الهاوية . ولا جدال فى أن هناك لا معقولية واضحة فى هذا السلم الذى يحافظ عليه بالتهديد المستمر بالحرب .

على أن أبرز صفات هذا المجتمع الصناعى المتقدم هى قدرته الفائقة على امتصاص قوى السخط والتمرد فى داخله ، إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم وتجعل لنفسها مصلحة فى استمرار هذا الوضع . هذا هو الجديد فى عصرنا الحاضر بالقياس إلى العصر الصناعى الأول فى القرن التاسع عشر . فالطبقتان المتضادتان ، البورجوازية والبروليتاريا ، أصبحت لهما معا مصلحة فى الإبقاء على الأوضاع الراهنة ، بحيث لم تعد الطبقة العاملة ، فى المجتمع الرأسمالى ، أداة أو واسطة للتغيير الاجتماعى . وتتحقق السيطرة فى المجتمع " ذى البعد الواحد " عن طريق استبعاد كل إمكانية لإحداث تغير كيفى فى الأوضاع ، وذلك بإدماج المعترضين (أى الطبقة العاملة) فى النظام، واستيعاب المجتمع لكل من يستطيع — نظريا — أن يضع النظام السائد موضع الشك والتساؤل . ففى المجتمع الرأسمالى المتقدم يتحول المعارضون إلى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع ، وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة فى استمرار النظام ، لأنه يلبى حاجاتهم الأساسية ، ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام . وبذلك تكتمل حلقات السيطرة ، حين يصل التنظيم الاجتماعى إلى المرحلة التى يستوعب فيها داخله كل إمكانات الاحتجاج والمعارضة والتمرد .

والواقع أن الوفرة التى تحققها التكنولوجيا الحديثة تجعل التشكك فى الوضع الراهن أو التمرد عليه أمراً لا معنى له . وبفضل هذه التكنولوجيا المتقدمة يتجه النظام الرأسمالى الحديث إلى أن يكون " شموليا" - لا بمعنى أنه قائم على الإرهاب ، إذ أن هناك نوعا من الشمولية غير القائمة على الإرهاب ، يتمثل فى التحكم فى حاجات الناس وصبغها بصبغة نمطية بهدف خدمة المصالح القائمة . هذه الشمولية لا تتحقق على يد حزب سياسى معين كحزب النازى قبل الحرب العالمية الثانية مثلا) ، بل تحققها طريقة معينة فى الإنتاج والتوزيع ، يمكن أن تسود فى ظل نظام (تعددى) (كالنظام الأمريكى) يسمح نظريا بحرية الصحافة وتعدد الأحزاب ، إلخ . . ونتيجة لهذه الشمولية يستغرق النظام الإنتاجى الفرد بأكمله . فالفرد يندمج فى مجتمعه اندماجا كاملا ، لا يسمح له بأن يحتفظ لنفسه ببعد داخلى أو باطنى خاص به ، بل يصبح " ذا بعد واحد " ، هو البعد الذى يريده النظام الاجتماعى القائم ، والذى يتوحد به توحداً تاما . ومن الجدير بالذكر أن عملية التوحد التام

بـين الفـرد والمجـتمع ، تـناظر مـا نجـده فى المجتمعات البدائية ، حيث لا يكون للفـرد أى بعـد سـوى الـبعد الاجـتمـاعى . وهكـذا يـدور التـاريخ دورة كاملة : من الـتوحد إلى الـتمايز ثم التوحد مرة أخرى ، ولكن على مستوى أعلى . ولا جدال فى أن فقدان الـبعد الذهـنى الـباطن يعـنى ضـياع القـدرة عـلى معارضـة النظام القائم ، واسـتخدام ملكـة الـرفض والـنفى والـنقد ، الـتى هى الملكة الأصلية للعقل البشرى . وبذلـك يبـتلع الإنسـان بأكملـه فـى عملـية الإنـتاج الـتى تستهدف أولا وأخيراً دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها .

" إن المنـتجات ذاتهـا ، ووسـائط الإعـلام الجـبارة ، **والسلع المخصصة للمسكن والملبس والمأكل وأدوات الترفيه البارعة** ، تحمل معها اتجاهات وعادات مفروضـة مقدمًـا ، وتـؤدى إلى اسـتجابات ذهـنـية وانفعالـية تـربط المسـتهلك بالمنـتج وبالمجـتمع ككـل . فالمنـتجات تسـيطر وتبـث عقيدة معينة ، وتبعث وعيـا زائفـا لا يـدرك أحـد زيفـه . وبانتشـار نفع هذه المنتجات بين طبقات اجتماعية أوسع تصبح عقـيدتها أسـلوبا فى الحياة ، لا مجرد دعاية ويحارب أسلوب الحياة هذا كل دعوة إلى التغـيير الاجتماعى . ونتيجة لانعدام أفكار التغيير . يصبح الفكر والسلوك ذا بعد واحد ترفض فيه الأفكار والأمانى التى تتجاوز نطاق ما هو موجود ".

فى مجتمع كهذا يطرأ تغيير أساسى على طبيعة كل من الطبقتين الرئيسيتين فى المجتمع : الطبقة الرأسمالية ، والطبقة العمالية ، ولا تعـود أى مـنهما تحمـل ملامح التحليل التقليدى للطبقات الاجتماعية كما شاع فى القرن التاسع عشر ، على يد ماركس بوجه خاص .

فالطـبقة الرأسمالـية ، تقليديا ، طبقة ليـبرالية بطبيعـتها تزدهر فى ظلها الحـريات الـبورجوازية المعـروفة : حـرية الـرأى ، والكـلام ، والـتجمع ، وتكـون الأحـزاب والمعارضـة إلخ . . وتلـك هـى المـزايا التى جعلت المرحلة الرأسمالية تمثل تقدمـا كـبيرا بالقياس إلى المرحلة الإقطاعية السابقة عليها . غير أن هذه المزايا ، فى المجـتمع الـرأسمالى المـتقدم تلغـى نفسها ، بل تتحول إلى عيوب . فالتعددية ، التى تتمـثل فـى وجـود كـثرة مـن الآراء والاتجاهـات والأحـزاب ، تـتحول بالـتدرج إلى

واحدية ، ولا يبقى منها فى النهاية إلا مظهرها الخارجى ، فيكون هناك مثلا حزبان — أو أكثر — ولكن المواقف فى نهاية الأمر واحدة ، والعناصر المشتركة غالبة على الاختلاف لأن الكل مهما اختلفوا فى التفاصيل الشكلية — متفقون على محاربة أى تغيير كيفى حقيقى يراد إدخاله على المجتمع .

فماذا يكون أذن موقف مجتمع كهذا من مبدأ " التسامح " ، الذى هو مبدأ أساسى فى الرأسمالية التقليدية ؟ إن هذا المجتمع يظل يقبل المبدأ ذاته ، ولكنه يحوله ببراعة إلى سلاح للمحافظة على كيانه والقضاء على معارضة حقيقة . وقد تتبع ماركيوز عملية التحويل والتزييف هذه ببراعة فى المقال الذى ألفه فى كتاب مشترك يحمل عنوان " نقد التسامح الخالص " ، فأكد أن التسامح المطلق الذى يسمح فيه لكل رأى بالتعبير عن نفسه ، بحيث يتساوى الحق والباطل ، والصحيح والمزيف والبناء والهدام ، والتقدمى والرجعى ، هو سلاح يخدم الرأسمالية ولا يلحق بها أى ضرر . ففى ظل هذه المساواة المطلقة تضيع قضية التقدم الإنسانى وتزيف ، ويتمتع الموقف العام للمجتمع إزاء ضروب الاختيار العديدة التى يتعين عليه أن يتخذ قرارا بينها .

وعندما يكون الرأى العام مسمما بفعل وسائل الإعلام التى يملكها أو يسيطر عليها النظام القائم ، ويكون لدى الجمهور رأى جاهز سلفا فى المسائل الكبرى — رأى يتفق مع ما تريده " المؤسسة Establishment فعندئذ تضيع قيمة الحرية المطلقة التى تتمتع بها الصحافة مثلا ، ولا يكون هناك جدوى من عرض الرأى والرأى المضاد ، لأن أذهان الجماهير مهيأة سلفا لقبول ما يتفق مع موقف النظام ، بحيث لا تكون هناك منافسة حقيقة بين الرأيين . وهكذا يختفى وراء هذا التسامح المطلق عدم تسامح اضطهادى ، ويظهر شكل جديد ، فريد ، من أشكال القضاء على الحرية : هو ذلك الذى تنعدم فيه الحرية نتيجة لعملية منح الحرية ذاتها ويزيد فيه القمع كلما أزداد التسامح .

أما الطبقة العمالية فإن التغيير الذى يطرأ عليها ، فى المجتمع الرأسمالى المتقدم ، أخطر بكثير . فالمفروض، حسب النظرية الماركسية التقليدية ، إن هذه

الطبقة تزداد فقرا على الدوام كلما ازداد الإنتاج الرأسمالى اشتدت المنافسة بين المنتجين ، إذ أن القيمة الفائضة تنقص ، ولا بد أن يأتى هذا النقص على حساب العمال ، لا على حساب أصحاب الأعمال . هكذا يشتد التناقض بين الرأسماليين الذين يزدادون قوة وسيطرة وثراء ، والعمال الذين يزدادون فقرا وسخطا على أوضاعهم . ويؤدى هذا التناقض إلى ظهور وعى طبقى لدى العمال ، يدفعهم إلى تنظيم أنفسهم سياسيا حتى يصل هذا الوعى، فى حالة وجود تنظيم سياسي محكم، إلى مستوى العلو على الذات ، أعنى أن الطبقة العمالية لا تكتفى بالعمل من أجل إصلاح أوضاعها الطبقية الخاصة ، بل تنظر إلى نفسها على أنها ضمير الإنسانية كلها ، وعلى أنها الطبقة القادرة على تخليص البشرية من مظاهر الظلم والشقاء .

هذا هو الوضع الذى تفترضه الماركسية فى صورتها التقليدية . ولكن التطور الفعلى الذى حدث فى المجتمع الرأسمالى ، منذ مطلع القرن العشرين بوجه خاص، أدى إلى إدخال تغيير جذرى على الطبقة العامة وموقفها من النظام الرأسمالى القائم . وكان من أهم أسباب هذا التغيير عاملان رئيسيان طرءآ على النظام الرأسمالى خلال هذه الفترة : أولهما قدرة هذا النظام على تحقيق نوع من الاستقرار يجنبه الأزمات والتقلبات المفاجئة . وكان ذلك واضحًا منذ اللحظة التى دخلت فيها الرأسمالية المرحلة الاحتكارية ، حين حل التنافس المظلم محل التنافس العشوائى الحر وأصبحت السيطرة لكارتلات وترستات تجمع بين عدد كبير من المنتجين الذين كانوا من قبل متنافسين ، وحدث اندماج بين الخبرة المالية والخبرة الصناعية ، وبين رجال السياسة ورجال الأعمال ، أى بالاختصار ، حين انتقلت الرأسمالية من مرحلة المشروع الفردى المغامر إلى مرحلة النظام المستقر الذى يسيطر — عن طريق الاقتصاد — على كافة مرافق المجتمع . وأما العامل الثانى فهو تأثير التكنولوجيا الحديثة ، التى أدخلت على العمليات الإنتاجية تحسينات ، فى الكم والكيف ، لم يكن من الممكن التنبؤ بها ، وانسحب تأثير هذه التحسينات على العمل اليومى الذى يمارسه العمال مما أدى إلى الإقلال باستمرار من مجهودهم الجسمى والى إزالة الفوارق بالتدريج بين العمل اليدوى وبين العمل المكتبى ، أو بين أصحاب " الياقات الزرقاء " وأصحاب " الياقات البيضاء ". ففى المصنع الذى تدار آلاته بطريقة

التسيير الذاتي (الأتمتة) automatioe لا يعود العامل هو ذلك الإنسان المجهد الكادح الذى تحدث عنه ماركس ، ولا يعود الألم الجسمي والشقاء جزأ من حياته ، ومن ثم كان من الضرورى أن تقل ، ثم تختفى ، أسباب تمرده .

فإذا أضفنا إلى ذلك قدرة التكنولوجيا الحديثة على الإنتاج الوفير ، الذى يعود جزء منه إلى العمال فى صورة مستوى معيشة مرتفع يساعد بدوره على دعم النظام الرأسمالى ، لأن مظهر ارتفاع مستوى المعيشة هو أن يشترى العمال منتجات المجتمع الرأسمالى ويكنوا أداة من أدوات تصريفها - أمكننا عندئذ أن نفهم كيف أن العمال أصبحوا ، فى المجتمع الصناعى المتقدم ، وسيلة لدعم النظام القائم وأصبحت عملية الإنتاج ، التى ترفع مستوى معيشتهم ، هى نفسها العملية التى تعمل على زيادة اندماجهم فى هذا النظام ، وبالتالى على زيادة خضوعهم له . وبالاختصار ، فقد أصبحت للعمال فى مثل هذا المجتمع مصلحة فى بقاء النظام وازدهاره ، ومن ثم فقد تم - بطريقة سليمة بحته - تقليم أظافرهم الثورية ، والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم .

هذا على المستوى الواعى ، أما على المستوى غير الواعى، فإن هذه التكنولوجيا الحديثة ذاتها تسهم فى إنتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد أركان النظام القائم ، إذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ والاستسلام ، ويقدم إليهم فى أوقات فراغهم ترويحا سطحيا تتغلغل فيه المعانى التخديرية التى يريد النظام أن يبثها فى النفوس ، مما يترتب عليه إضعاف موقف الرفض أو السلب لدى العامل ، بحيث يختفى نهائيا عن الطبقة العاملة مظهرها القديم الذى كانت تعد فيه " النقيض الحى " للمجتمع القائم .

* * *

ب- نقد المجتمع السوفيتى :

يكشف تحليل ماركيوز للمجتمع الرأسمالى ، بوضوح ، عن اعتقاده باستحالة حدوث تغيير ثورى فى هذا المجتمع على يد القوى الراهنة التى تسيطر

على هذا المجتمع . وهكذا كتب على الإنسان العامل فى هذا المجتمع أن يظل عبداً راضيا ، مرتاحاً ، يعمل - بوعى أو بلا وعى - على أحكام سيطرة القائمين باستعباده .

ولقد كانت التجربة السوفيتية ، فى العقد الثانى من هذا القرن ، مبعث الأمل لدى الكثيرين فى أن يظهر نظام آخر تختفى فيه نهائيا مظاهر الاستغلال ، وتزول فيه أساليب السيطرة المادية والمعنوية على الإنسان ، وتتحقق فيه - لأول مرة حرية حقيقة للبشر . ولكن ماركيوز يعتقد أن هذه التجربة لم تحقق شيئا من هذه الأهداف وأنها ، على العكس مما تدعى ، قد تنكرت للمبادئ الأصلية التى قامت من أجل وضعها موضع التنفيذ .

ومن الجدير بالملاحظة أن ماركيوز ، فى نقده للتجربة السوفيتية ، يحرص على أن يؤكد أنه لا ينقد التجربة الاشتراكية فى ذاتها لأنه يعتقد أنه اشتراكى على طريقته الخاصة . بل أنه لا يوجه هجومه إلى الماركسية ، وإنما يهاجم شكلا معينا من أشكالها ، هو الماركسية السوفيتية على التخصيص (باعتبارها أقدم التجارب الاشتراكية وأشدها رسوخا ، وبوصفها القوى الكبرى المقابلة للرأسمالية المتقدمة كما تتمثل فى الولايات المتحدة) . ذلك لأن لدى ماركيوز تفسيره الخاص للماركسية ، الذى يؤمن بأن التطبيق السوفيتى قد أى إلى تشويهه . ومن هنا كنا نجد فى كتاباته ، ولا سيما كتاب " الماركسية السوفيتية "، ميلا إلى المقارنة الدائمة بين التجربة الأمريكية والتجربة السوفيتية ، وإصرارا على تأكيد وجود أوجه شبه قوية بين النظامين، على الرغم مما بينهما من تضاد ظاهرى، ومحاولة ملحة لإثبات أن " الجنة السوفيتية " ليست على الإطلاق أفضل من " الجحيم الأمريكى الرأسمالى "، بل أنها تتضمن كل عناصر القمع والاستبداد والتحكم فى الإنسان، التى ينطوى عليها المجتمع الرأسمالى (مضافًا إليها - بالطبع - أن الاستبداد فى حالة هذا المجتمع الأخير يمارس فى إطار ظاهرى مخفف من الحريات الليبرالية ، ومن خلال إغراق الطبقة الثورية المحتملة فى النعم الاستهلاكية التى يفتقر إليها، فى معظم الأحيان، من يعيشون فى ظل النظام السوفيتى) .

إن النظام السوفيتي كان يستهدف من الثورة إعادة تشكيل المجتمع وفقا لمقتضيات العقل، وإزالة التناقض بين الطابع الاجتماعى لعملية الإنتاج (وهو طابع لابد منه لأن عملية الإنتاج تفترض بطبيعتها اشتراك صاحب العمل بآلاته والعامل بقوته والمجتمع بأسره فى انتفاعه من الناتج) والطابع الفردى لملكية الثورة — تلك هى الأهداف الفعلية للنظرية الماركسية فى صورتها الأصلية . ولكن الذى حدث بالفعل هو أن النظام السوفيتى أخذ يتباعد بالتدريج عن التعاليم الماركسية ، حتى أصبح نظاما قائما بذاته ، ينبغى أن يحكم عليه بمعزل عن النظرية الأصلية التى ظهر فى ظلها . ومع ذلك فقد ظل يستخدم الصيغ الماركسية التقليدية كشعارات سحرية يخلب بها ألباب المواطنين، ويخدر بها عقولهم حتى تنتشر بينهم روح المسايرة والرضوخ، وهى نفس الروح المميزة لإنسان المجتمع الرأسمالى المتقدم .

ولقد وقع النظام السوفيتى فى فخ السعى إلى التفوق الإنتاجى ، فكانت النتيجة أن تكرر فيه نفس الأخطاء التى تولدت عن هذا السعى فى المجتمع الرأسمالى . فالهدف الذى يتجه إليه المجتمع السوفيتى، بكل قواه، هو تجاوز معدلاته الإنتاجية باستمرار حتى يلحق بالغرب ثم يتفوق عليه . وحين تصبح الزيادة الإنتاجية غاية قصوى، يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد أداة لتحقيق الهدف الأسمى، وتخضع جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ التخطيط الشامل . ومن الضرورى أن يؤدى استهداف الزيادة الإنتاجية إلى وضع نظام إدارى يتسلط على كافة جوانب الحياة . فهنا تصبح السيطرة لكبار رجال الإدارة، أى البيروقرطيين، ولكبار الفنيين المختصين فى العمليات الإنتاجية، أى " التكنوقراطيين " ويضيع الإنسان نفسه ويغترب بين هؤلاء وأولئك . فالفرد العامل ، الذى ينتج مباشرة، تقوم بينه وبين السلطة حوائل وحواجز، تتمثل فى مجموعات كبيرة من المديرين والفنيين الذين يملكون زمام السيطرة على كل الأمور ، بحيث يتحول هذا العامل إلى وسيلة فى يد قوى أعلى منه — كما هى الحال فى النظام الرأسمالى — لا إلى غاية فى ذاته، كما كان المأمول فى الماركسية الأصلية .

إن العامل فى ظل الرأسمالية يغترب حين يعجز عن الاهتداء إلى ذاته، وإلى الهدف من عمله ، فى ظل قوى لا شخصية مجهولة ، هى قوة رأس مال ،

وتقلبات " السوق"، والمضاربات، وكلها قوى تؤدى إلى تحويل حصيلة عمله فى طرق ومسالك لا يعرف عنها شيئا ، وإلى التصرف فيها على نحو لا دخل لإرادته فيه . ومثل هذا يحدث فى النظام السوفيتى، وإن اختلف نوع القوى التى تسبب هذا الاغتراب . فأساس الاغتراب فى هذه الحالة هو " الخطة " التى تشكل بدورها عاملا لا شخصيا مجهولا ينبغى أن يخضع له كل فرد فى المجتمع وإن لم يكن يستطيع أن يحدد نوع الالتزامات التى ستفرضها عليه ، أو أن يتنبأ بما ستلقيه عليه من مسئوليات . إن الخطة نوع من التنظيم الأعلى الذى يفرض على كل فرد ، ويمارس على الجميع نوعا من الإرهاب غير المنظور . وهى أقوى الوسائل التى يستخدمها البيروقراطيون الاقتصاديون والسياسيون فى السيطرة على المجتمع ، والحيلولة دون اشتراك الأفراد مباشرة فى تنظيم إنتاجهم بصورة تكفل لهم الشعور عن وعى بثمرة جهدهم .

وهكذا يسهم التخطيط الشامل فى زيادة سلطان الترشيد التكنولوجى ، ويشكل بدوره سلاحا من أسلحة الإرهاب والقضاء على تلقائية الفرد، ويتقارب النظام السوفيتى مع الرأسمالية المتقدمة فى خلق إنسان ذى بعد واحد ، هو البعد الذى تحتاج إليه الخطة، والذى يسهم فى تحقيق المعدلات الإنتاجية المطلوبة ، دون اعتبار لأى عامل آخر .

بل أن الصراع بين النظامين السائدين فى البلدين الكبيرين : الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة، هو ذاته عامل يؤدى إلى تثبيت الأوضاع غير الإنسانية فى كلا النظامين . فالمفروض أن هذا الصراع جزء من الديالكتيك التاريخى الذى يؤدى، فى نهاية الأمر، إلى إزالة التناقض بين النظامين لصالح تقدم الإنسانية، بحيث لا يحتفظ من النظامين إلا بما يسهم فى خلق أوضاع أفضل . ولكن الذى يحدث بالفعل عكس ذلك :

فالاتحاد السوفيتى يعجز عن المواءمة بين الأساس الأيديولوجى النظرى لسياسته، وبين الواقع الفعلى الذى يظهر بمزيد من الوضوح يوما بعد يوم . فهو، على المستوى النظرى، لا يزال ينظر إلى البروليتاريا على أنها طبقة واحدة ينبغى أن تتخذ كلها، بغض النظر عن أية اختلافات فى المستوى الاقتصادى للقضاء على

استغلال النظام الرأسمالى . وفى مقابل هذه النظرة " الدولية " إلى الطبقة العمالية، يشهد الواقع بحدوث تحول أساسى فى البروليتاريا، جعل جزءا كبير منها يتحول إلى فئة غير ثورية مندمجة فى النظام الرأسمالى المستغل على نحو يوحى بوجود اتحاد فى المصالح بين العمال وبين بقاء النظام القائم . وهكذا طرأ على فكرة " التناقض " بين العمال والرأسماليين تغير أساسى، لم تعترف به الأيديولوجية السوفيتية نظريا . ومما يزيد الأمر تعقيدا أن الممارسة السياسية للاتحاد السوفيتى، بوصفه دولة (لا بوصفه نظاما يطبق أيديولوجية معينه) تضطره إلى الاعتراف — ولو بصفة جزئية — بهذا الواقع القائم، وبأن الصراع الدولى ليس صراعا بين طبقتين متناقضتين يتخطى حواجز السياسة القومية، وإنما هو إلى حد معين على الأقل ، صراع بين " دول " لها مصالح متكاملة محددة .

أما فى الجانب الآخر فإن الولايات المتحدة تستغل الصراع بينها وبين الاتحاد السوفيتى أحسن استغلال، بحيث أصبحت تجنى نفعا من وجود هذه القوة المنافسة لها (بعكس ما كان متوقعا) . فكلما أحرز الاتحاد السوفيتى تقدما فى مجال ما ، استغلت الرأسمالية هذا التقدم فى شحذ قواها من أجل إحراز تقدم مناظر، أو من أجل الاحتفاظ بتفوقها . كذلك فإن حدة المنافسة أفادت فى استمرار اقتصاديات الحرب فترة أطول ما ينبغى بعد انتهاء الحرب، ومن المعروف أن الرأسمالية هى المستفيدة دائما من توجيه الاقتصاد فى خدمه الأغراض الحربية . ويمكن القول بوجه عام أن وجود " العدو " هو جزء من الأسلوب الدفاعى الذى يحمى به النظام الرأسمالى نفسه ، ويحافظ به على وجوده، وكما أفلحت الرأسمالية فى تحويل التناقض بينها وبين الطبقة العاملة فى الداخل لصالحها ، كذلك أفلحت فى تحويل التناقض بين المعسكرين الدوليين فى اتجاه تعبئة قواها الخاصة وإسكات صوت المعارضة فى داخلها وتحقيق الازدهار فى اقتصادها . وهكذا يكون من الضرورى لها أن تحتفظ بصورة " العدو " حية أمام الشعب حتى تحافظ على استغلالها له، أى أنها تحول التناقض إلى سلاح يخدمها ويساعد على بقائها بدلا من أن يسهم فى هدمها [١٥] .

***

مقومات الحضارة الجديدة

يحتل النقد السلبى الجانب الأكبر من تفكير ماركيوز ويشغل العدد الأكبر من صفحات كتبه . وليس هذا بالأمر المستغرب ، إذ أنه لا يقتصر على نقد نظام بعينه، بل أنه ينقد كل النماذج الموجودة ، سواء منها الرأسمالية أو الاشتراكية كما هى قائمة بالفعل . وهو يرى أن " أحادية البعد " هى مرض العصر، أو هى المظهر الرئيسى لضحالة الإنسان وغفلته، وللانحراف والتشويه الذى طرأ على حياته . فالإنسان " ذو بعد واحد " فى المجتمع الرأسمالى المتقدم، وفى التطبيقات الاشتراكية الكبرى فى العالم المعاصر . إن البعد الواحد ، باختصار، هو سمة الحضارة الحديثة فى أشد صورها تقدما واكتمالا .

على أن ماركيوز لا يقف عند حد تشخيص أمراض الحضارة الحديثة ، وإنما يعرض تصوره الإيجابى لحضارة أخرى تحقق للإنسان أبعاده المتعددة، وتكتمل فيها مقومات الحياة الحقة . وبطبيعة الحال فلا بد لبلوغ هدف هكذا من مراجعة شاملة للطريق الذى ظل الإنسان يسلكه حتى اليوم ، والأهداف التى ظل يبذل الجهد ويتحمل العناء من أجل تحقيقها . ذلك لأن الإنسان الحديث كان يسلم بأمور معينة يظنها بدهية مع أنها قابلة للمناقشة، بل أنها ربما كانت أصل البلاء الذى يعيش فيه . ومعنى ذلك أن الحضارة الحديثة بأسرها تظن أن المبادئ التى تقوم عليها مطلقة، مع أنها فى واقع الأمر مبادئ نسبية يمكن الخروج عليها، وربما كان خلاص الإنسان الحديث يكمن فى مدى قدرته على تجاوزها .

إن الأسس التى ترتكز عليها الحضارة الحديثة هى زيادة الإنتاجية والتقدم التكنولوجى . وهذه أسس تفرض مقدما دون مناقشة . وهى تتخطى الانقسامات الإيديولوجية، إذ أنها هى الغاية القصوى فى كل من النظامين الرأسمالى والاشتراكى كما يعيشان بيننا اليوم ويعتقد ماركيوز أن التشخيص الحقيقى لمرض العصر الحديث هو أن الإنسان يعيش فيه متلهفا على الإنتاجية الزائدة ، لاهثا وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة أبدا، وبذلك يضع الوسائل موضع الغايات .

ذلك لأن على الإنسان أن يدرك أن الإنتاج والتكنولوجيا مجرد وسائل . وعليه أن يتساءل : لأى غرض ينبغى أن أزيد من إنتاجى ؟ وما هى الغاية التى سأستخدم من أجلها التجديدات التكنولوجية ؟ ومع ذلك فإن هذه الأسئلة، على بساطتها، لا تطرح فى العصر الحديث، بل ينقاد الإنسان لرغبته العمياء فى التفوق فى سباق الإنتاج والاختراع وكأنه مسوق بقوة قدرية غامضة قد تؤدى به فى النهاية إلى حتفه .

على أن من الضرورى أن ننبه ، بادئ ذى بدء، إلى أن ماركيوز لا يستهدف دعوة الإنسان الحديث إلى التنازل عن تقدمه الاقتصادى والتكنولوجى . فهو لا ينتمى إلى ذلك النمط من المفكرين الذين ينادون بالعودة إلى عصور ما قبل الصناعة وما قبل التكنولوجيا، ويتصورون أن سعادة الإنسان الحقيقة إنما تكون فى العودة إلى الارتباط المباشر بالطبيعة البريئة . بل أن المجتمع الإنسانى الذى يحلم ببلوغه يفترض وجود مستوى عال إلى ابعد حد من القدرة الإنتاجية ومن التقدم التكنولوجى. ولكن المهم فى الأمر أنه يدعو إلى وضع هذه الاعتبارات الاقتصادية والفنية حيث ينبغى أن تكون : أعنى بوصفها وسائل تخدم غايات تعلو عليها — غايات لم تصل إليها، ولا يمكن أن تصل إليها، الإنسانية الحالية المكتفية بعالم الوسائل . فهدفه هو أن يتجاوز الإنتاج والتكنولوجيا مع احتفاظه بهما ، أعنى البحث عن حضارة جديدة تستوعب الحضارة القديمة فى داخلها، دون أن تلغيها، بحيث تكون العلاقة بين القديم والجديد علاقة جدلية بالمعنى الهيجلى : فالجديد يلغى القديم لأنه يتجاوزه ولكنه فى الوقت ذاته يحتفظ به لأنه يشتمل عليه بوصفه جانبا من جوانبه. أو لنقل، من زاوية أخرى، أن العلاقة بين المجتمع القائم على الإنتاجية والمجتمع الذى ينشده ماركيوز — والذى سنوضح تفاصيله بعد قليل — أشبه بالعلاقة بين هندسة إقليدس والهندسة اللا إقليدية : فالأخيرة لا تلغى الأولى، ولكنها تدرك نسبتها، وتجعلها مجرد حالة خاصة منطقية على مجال معين، وتضيف إليها إمكانات جديدة لم تكن تخطر على بال أنصار النسق القديم .

***

أ – من ماركس إلى فرويد :

كانت وسيلة ماركيوز لرسم معالم المجتمع الجديد هى أن يعيد تفسير أفكار فرويد على نحو يتيح تعويض ما يفتقر إليه الفكر الماركسى، أو التوفيق بين تعاليم فرويد، وبين آراء ماركس الشاب مع مزجهما معا بعناصر من نيتشه، بحيث يصبح المركب الناتج ملائما لروح الحاضر .

ذلك لأن ماركس – فى ظروف عصره الخاصة – قد ربط بين تقدم الإنسانية وبين العمل، بحيث أصبح من الأمور المسلم بها فيما بعد أن حضارة الإنسان المعاصر فى تصميمها حضارة عمل، وأن الإنسان – فى أحسن الظروف – لا يستطيع أن يحيا حياة أفضل إلا بقدر ما يبذل فى عمله من جهد . ولقد كانت نتيجة ذلك أن تركز الاهتمام على القيم العقلية التى تتيح ترشيد العمل فى سبيل الوصول إلى إنتاج أوفر، وعلى القيم الأخلاقية التى تسمح بتحقيق توزيع عادل لثروة المجتمع . وخلال ذلك كله نسيت قيمة " السعادة "، التى ترتبط أساسًا بحياة الإنسان البيولوجية وأغفلت مشاعر الإنسان الحسية وحاجاته الحيوية، وتركز الاهتمام على الحاجات العقلية والاقتصادية فحسب . وعلى الرغم من أن ماركس قد أشار إلى عناصر أساسية يستحيل بدونها أن تحقق الإنسانية تقدما،فإن عنصر " الغريزة " وتحقيق الرغبات الحيوية كان مفتقدا تماما فى كتاباته، إذا استثنينا بعض الإشارات غير الواضحة فى كتابات الشباب .

إن الإنسان عند ماركس يظل دائما الإنسان العامل، المنتج، وعلى قدر جهده يمكنه أن يحرز تقدما . أما الإنسان الحى، بغرائزه وإرداته ونزوعه إلى الحب، فلا مكان له فى فكر ماركس . على أن ماركيوز يؤمن بأن القوى الإنتاجية قد وصلت فى مجتمعنا المعاصر . بفضل التقدم التكنولوجى الهائل، وتطبيق مبدأ التسيير الذاتى (الأتمتة) على نطاق واسع، إلى مستوى يسمح للإنسان بأن يعود مرة أخرى إلى الاستمتاع بحيويته، ويتيح له أن ينهل من منابع غريزته المتدفقة ، ليستعيد تلك "السعادة" أو "اللذة" التى حرمه إياها مجتمع الإنتاج والعمل. لقد أصبح الإنسان قادرًا على أن يشيد عالمًا مزدهرًا يتخلص فيه من العمل القاهر، ويكتفى بعمل أشبه

باللهو أو اللعب، لكى يتفرغ للاستمتاع بغرائزه الطبيعية، لا على مستوى بدائى، بل على أرفع مستوى تتيحه له الحياة الحديثة . ولنقل بلغة ماركيوز، إن فى استطاعه الإنسان اليوم أن يستعيض عن حضارة العمل الشاق والصناعة بحضارة "الإيروس "، Eros مفهوما بهذا المعنى الواسع : أى بمعنى العودة إلى المنابع الحيوية للإنسان، والاستمتاع بالغريزة إلى جانب العقل، واستعادة الحب الذى تجاهله المجتمع الصناعى أو ابتذله شر ابتذال.

إن الإنسان بحاجة إلى ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية : ثورة تعيد إليه قيمة السعادة الحيوية وترد إليه وعيه بالغريزة وإحساسه بالجمال . مثل هذه الثورة لا نستطيع أن نسترشد فيها بتعاليم ماركس (وأن كانت هذه التعاليم تقدم فى الواقع الأساس الذى لا يمكن تحقيقها بدونه)، بل ينبغى علينا أن نلجأ، من أجل استيضاح معالمها، إلى فرويد .

ومن واجنبا أن ننبه القارئ الى أن ماركيوز لا يبحث آراء فرويد وفى ذهنه أن يتعمق فى أساليب التحليل أو العلاج النفسى، بل أن كتاباته عن فرويد، وخاصة كتابه الهام " **الإيروس والحضارة Eros et Civilisation** تتخذ على الدوام وجهة نظر الفيلسوف، وفيلسوف الحضارة على وجه التخصيص . ومن هنا فإنه لم يهتم كثيرا بمؤلفات فرويد التى تعرض نظرياته العلاجية، بل كان اهتمامه مركزاً على كتابات فرويد ذات الطابع الحضارى والفلسفى .

فى هذه الكتابات عرض فرويد فكرة " الإيروس" بوصفه الطاقة التى تكمن فى أصل كل حضارة . ذلك لأن نمو الفرد ، أى انتقاله من الأنانية إلى الغيرية، وكذلك نمو الإنسانية، يفترض مقدما عامل الحب، سواء فى صورته الجنسية المباشرة، أو صورته المتسامية المحورة فنمو الفرد يتحقق حين يعمل الطفل حسابا للواقع وينظم سلوكه على أساسه ، بعد أن كان يبحث عن إشباعه المباشر ثم أدرك ما يضعه العالم أمام هذا الإشباع المباشر من عقبات . ونمو المجتمع يتم بإعلاء مماثل للطاقة التى لا تستطيع التعبير عن نفسها مباشرة، بل تتخذ لنفسها تعبيرات غير مباشرة، تتمثل فى المبادئ الأخلاقية والدينية، وفى التعبير الفنى والأدبى .

ومعنى ذلك أن الحضارة تفرض على الإنسان ألوانا من القهر، وأنواعا من التحريمات، أى أن التحضر هو فى أساسه تغيير لطبيعة الإنسان الأصلية، وطرح لمبدأ اللذة المباشرة فى سبيل الخضوع للأمر الواقع . وكلما ازدادت الحضارة نموا، انتصر " مبدأ الواقع " على " مبدأ اللذة " وازداد التحكم فى الغرائز الطبيعة عن طريق النظم والقوانين . ومع ذلك فإن مبدأ اللذة لا يختفى تماما، وإنما يظل يفصح عن نفسه فى صورة غير مباشرة يحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع : كالحلم والخلق الفنى والخيال ، وهى صور ينبثق فيها المكبوت ويفصح عن نفسه . والمهم فى الأمر أن الكبت هو الثمن الذى يدفعه الإنسان لقاء تقدمه الحضارى . وهكذا يظل الإنسان يعمل وينتج، بدلا من أن يستجيب لدوافعه الطبيعية ولاسيما الجنس، ما دامت الموارد لا تكفى لإعاشة أفراد المجتمع بلا عمل . فالإيروس إذا ترك وحده يمنع الإنسان من العمل، ويحرم المجتمع من وسائل العيش، ومن هنا كان لا بد من طرحه جانبا، والتركيز على الإنتاج والعمل . أى أن الإيروس عاجز عن إقامة الحضارة، ولذلك كان من الواجب إنكاره إذا أراد المجتمع أن يقيم لنفسه حضارة مرتكزة على الجهد والعمل .

إن المجتمع، فى رأى فرويد، يحتاج إلى الكبت لكى يبنى حضارته. وهذا رأى لا يملك ماركيوز إلا أن يوافق عليه، وما أظن أن أحداً يستطيع أن يجادل فى الفكرة القائلة أن مجرد تكوين مجتمع يعنى تنازل الأفراد عن قدر من حاجاتهم ورغباتهم المباشرة فى سبيل مبدأ أعم منهم . ولو أمعنا الفكر قليلا لتبين لنا أن نظرية العقد الاجتماعى،بل نظريات الفلاسفة القدماء — وعلى رأسهم أفلاطون — فى تكوين المجتمع، تنطوى على رأى مواز لرأى فرويد هذا، ولكن على المستوى الاجتماعى بدلا من المستوى النفسى . ولكن فرويد لا يكتفى بذلك، بل يؤمن بأن عكس القضية السابقة صحيح أيضا، أى بأنه لا حضارة بدون كبت أو قمع، وبأن من المستحيل قيام حضارة بلا كبت . وهذا ما يعترض عليه ماركيوز . أى أنها تسرى على المجتمعات التى كان ضيق نطاق الإنتاج فيها يحتم تعبئة كل الموارد من أجل العمل، ويحتم بالتالى تجاهل الإيروس . ولكن مجتمعنا الحالى تظهر فيه، لأول مرة، بوادر تدل على إمكان الاستغناء عن القمع، وإقامة حضارة لا ترتكز على

الكبت، تكون هي الحضارة " المطلقة " الوحيدة التي يمكن تصوريها . ذلك لأن المجتمع الصناعي الحالي أصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الوفرة، وأصبح من الممكن، عن طريق التقدم التكنولوجي الهائل، وانتشار الآلية الذاتية (الأوتومية)، أن يتوافر الأساس المادي الذي يتيح انتقال المجتمع إلى شكل جديد للحضارة لا يعود فيه العمل الشاق ضروريا، بل يتفرغ فيه الإنسان لتحقيق طبيعته الحيوية . فالآلات أصبحت قادرة على أن تسير بذاتها،، مع حد أدنى من التدخل الإنساني، وأن تنتج في الوقت ذاته بوفرة لم يكن يحلم بها الإنسان في أي عهد مضى . وعن طريق هذا التحول التكنولوجي الحاسم، يستطيع الإنسان أن يتحرر من الاغتراب الذي يعانيه في العمل المادي الشاق، وأن يكرس إنتاجه الوفير لصالح قواه الإنسانية، ويحقق ذاته لأول مرة في تاريخه الطويل .

ولكن الذي حدث بالفعل و في تاريخنا المعاصر و هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع، بل لزيادته، ولا لإشباع حاجات الإنسان الحقيقة، بل لإشباع نهم المنتجين إلى الربح وإلى المزيد من الإنتاج . ويترتب على ذلك فائض من العمل المغترب غير الضروري كما يترتب عليه كبت زائد sur-représsion للغرائز. والواقع أن هذا القهر يزداد كلما ازدادت بشائر التحرير ظهورا، ولكنه في الوقت ذاته يكشف بوضوح عن التناقض الصارخ الذي يمزق حضارتنا الحديثة . ففي هذه الحضارة توجد، كما قلنا جميع الإمكانات التي تتيح قيام مجتمع لا يلجأ إلى الكبت والقهر، ولكن الواقع الفعلي الذي نلمسه فيها هو ازدياد القمع وإحكامه وتحوله إلى الصبغة العقلانية التي تزيد من فعاليته . هذا التناقض بين الإمكانات والواقع هو مظهر ديالكتيكي للصراع بين السيطرة والتحرر، وهو يدل بوضوح على أن الظروف أصبحت مهيأة لإدخال تغيير جذري على حضارة الإنسان .

ولعل العامل الحاسم الذي يساعد على إحداث هذا التغيير، هو أن القمع قد أصبح في عصرنا الحاضر، قمعا إراديا من صنع الإنسان . فعلى حين أن الضرورة الطبيعية، التي تتمثل في ندرة الموارد وعدم كفايتها لتلبية الحاجات و كانت فيما مضى تحتم القمع وتجعله أمرا لا مفر منه لتنظيم المجتمع، فإن الوفرة التي حققها

المجتمع الحديث جعلته غير مدفوع إلى ممارسة القمع بحكم الضرورة الطبيعية، بل أن أصل القمع الحالى إنسانى بحت. وبعبارة أخرى فإن العوامل الاجتماعية والسياسية — لا العوامل الطبيعية — هى التى تؤدى إلى القمع السائد الآن، وهى تدفع المجتمع إلى تطبيق أساليب معينه فى توزيع ثروته ، تحتم سيطرة البعض على البعض الآخر .

وإذا كنا نعلم، من تجاربنا الراهنة، أن القمع الذى يمارسه الإنسان شر من القمع الذى تحتمه الضرورة الطبيعية، فينبغى أن ندرك، مع ذلك أن هذا التغيير يعطينا على الأقل أمل فى المستقبل . ذلك لأن ما يمارسه الإنسان بإرادته، يستطيع الإنسان أيضا أن يتخلص منه بإرادته . فنحن اليوم فى مرحلة تاريخية لم تعد توجد فيها أية عقبات طبيعة فى وجه القضاء على الكبت، وكل ما نعانيه من عقبات من صنع الإنسان، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يتجاوزها، وأن ينتقل إلى المرحلة العليا للتطور الاجتماعى، أعنى المجتمع القائم على تحقيق الرغبات الحقيقة للإنسان، وإشباع حاجته إلى الحب والسلام ، وإحلال حضارة " الإيروس " محل حضارة العمل الشاق والصناعة والإنتاجية العمياء.

***

ب – حضارة الإيروس :

على الرغم من أن ماركيوز يبدو كما لو كان يتجاوز ماركس، الذى ظل تفكيره محصورا فى نطاق مبدأ العمل والعدالة، ليستمد مقومات حضارة المستقبل من فرويد، الذى استطاع أن يجعل لمبدأ اللذة والسعادة مكانة رئيسية فى تفكيره، فإنه فى واقع الأمر يتخطاهما معا، لأنه يضيف إليهما عناصر تنتمى إلى صميم عصرنا الذى يتميز بتطورات لم يستطيع كل من المفكرين الكبيرين أن يتنبأ بها تنبؤاً دقيقا . لقد أصبح فى استطاعة الإنسان، لأول مرة، أن يحيا حياة خلت من الكبت، ويقف من غرائز الحياة موقف الإيجاب المطلق . وعلى حين أن الإيروس والحضارة كانا منفصلين، بل متضادين عند فرويد، فإن ظروف المجتمع الحالى تتيح، فى رأى

ماركيوز ، الجمع بينهما من أجل إقامة حياة إنسانية مكتملة العناصر، يتحقق فيها التوافق التام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية .

فى حضارة " الإيروس " هذه تصبح للخيال الغلبة على العقل . ذلك لأن العقل كان الأداة الرئيسية فى يد حضارة الكبت والقهر، وهو الذى أتاح للمجتمع الصناعى أن يحقق أعظم انتصاراته فى ميدان الإنتاج، وأن يتسلط على كل جوانب حياة الإنسان ويوجهها فى خدمة أغراض الربح والتوسع الاقتصادى . **لذلك كان من الضرورى استعادة التوازن بين " الإيروس " و " اللوجوس " لحساب الأول، ولكن دون إنكار تام للثانى . وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان " كلى الجوانب Omnilatéral بعد أن كان من قبل " أحادى الجانب unilatéral** [١٦] وعلى الرغم من أن تفكير ماركيوز يتسم بقدر ملحوظ من الوحدة ، فإن تأكيده هذا إمكان قيام حضارة متكاملة الأبعاد تحل محل الحضارة الحالية ذات البعد الواحد — هذا التأكيد لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على الدوام . فهو قد اختتم كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد " بلهجة متشائمة تعبر عن يأسه من إمكان تغيير المجتمع الحالى إلى مجتمع أفضل .ولكنه فى كتاب " نهاية اليوتوبيا La Fin de L`Utopie " ينتقل إلى موقف أكثر إيجابية، فيؤكد إمكان الانتقال إلى المجتمع الجديد باستخدام التكنولوجية المتقدمة فى القضاء على اقتصاد الملكية الخاصة والإنتاج لأجل الإنتاج وينتقل فى كتاب " نحو التحرر Vers La Liberation (١٩٦٩) إلى حديث أكثر تفصيلاً عن القوى التى تستطيع القيام بهذا التحول إلى المجتمع الجديد ، والتى تساعد الإنسان على أن يرتد إلى ماهيته الحقة ، بوضعه كائنا إيروطيقيا (نسبة إلى الإيروس) يتخذ من القيم الجمالية هدفا رئيسيا لحياته ولعلاقاته مع الآخرين .

وأهم ما يتصف به تفكيره فى هذه المرحلة هو تأكيده أن الحديث عن الحضارة الجديدة لم يعد من قبيل التفكير اليوتوبى الذى يتعلق بمشروعات اجتماعية يستحيل تحقيقها موضعيا . بل أن ظروف عالم اليوم، التى تجعل الانتقال أمراً ممكنا من الوجهة العلمية، تضع حدا لليوتوبيا، وتجعل التفكير فى عالم الغد

خارجا عن نطاق الأحلام ، بل تجعله أكثر واقعية من أى تفكير يقتصر على حدود المجتمع القائم بالفعل .

فما هى إذن خصائص حضارة الإيروس هذه ؟

أول ما يطرأ على الذهن، حين تصادفه كلمة " إيروس " هو الجنس . فمثل هذه الحضارة لا بد أن تكون لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس، نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية . فهى تعطى الجنس أبعاده الكاملة فى إطار من انعدام الكبت . وربما توهم المرء مما قلناه أن الحضارة الحالية تتجاهل الجنس نتيجة لإصرارها على القمع والكبت، ولكن حقيقة الأمر عكس ذلك . ففى هذا المجتمع الذى يستهدف الربح من كل شىء، ويبتذل كل شىء — حتى أقوى عواطف الإنسان وألصقها به — يتخذ الجنس صبغة السلعة التى تنتج بالجملة، وتباع وتشترى فى السوق . وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير فى تضخيم صور نمطية للجنس والتهليل لها وفرضها على أذواق الناس فرضا . وتتسع أبعاد الجنس إلى حد مخيف، ويتدخل فى كل جوانب حياه الإنسان ولكنه يظل مع ذلك مقيدا محصورا فى إطار يحدده المجتمع منذ البداية، حتى لا يصبح حرا طليقا .

هذا الجو أبعد ما يكون عن التسامى، الذى يفترض فرويد أنه ملازم للكبت . فالجنس ينحط ويبتذل، وينتشر على أوسع نطاق، ولكن فى إطار من الكبت الشديد، ودون أن يصحبه إشباع حقيقى أو متعة حقيقية . إنه أبعد ما يكون عن طبيعته الأصلية التلقائية . فكل شىء فيه مخطط مدروس، يستهدف إغراق الإنسان بالصور والتعبيرات والإيماءات الجنسية التى تحفل بها الصحف وأفلام السينما ، ولكن دون إشباع مطالبه منه . ولو شئنا الدقة لقلنا إن ما يقدم إلى الإنسان ليس هو الجنس ذاته، بل هو بديل عنه، هو خيالات وأوهام تحل محله وتزيد من طابع الكبت المسيطر على نظرة المجتمع إلى الجنس . هذا النفاق ذو الوجه المزدوج الذى لا يمكن أن يعد حرمانا ولا إشباعا، لا بد أن ينتهى فى حضارة الإيروس ، لكى يحل محله انطلاق وتحرر لقوى الإنسان الطبيعية، وعلى رأسها الجنس .

على أن الجنس ليس هو العنصر الوحيد فى حضارة الإيروس، بل أن هناك مجموعة كاملة من القيم، ومن الحاجات الجديدة، تظهر فى المجتمع الجديد، وترتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بفكرة الإيروس، وإن لم تكن منتمية إلى مجال الجنس . ذلك لأن الحاجات الإنسانية ليست شيئا ساكنا جامدا، بل هى تتطور ديناميا مع تطور حياة الإنسان . ولقد كانت ظروف الحياة الراهنة التى يعيشها الإنسان تحتم ظهور حاجات وقيم تدعم النظام القائم، كالصراع من أجل العيش والبحث عن الربح، والكبت الزائف للغرائز، والاتجاه إلى الهدم والدمار . أما المجتمع الذى يصبح فيه العمل (بفضل التقدم التكنولوجى الهائل) نوعا من اللهو [١٧]، فتسوده حاجات من نوع مختلف تماما : كالحاجة إلى السلام والهدوء والجمال والسعادة.

ويلخص ماركيوز نمط الحياة الذى تسوده هذه القيم الجديد فى عبارة " الحياة المسالمة أو الراضية L`enistence Pacifieé"، وهى حياة تتسم بالبساطة ومراعاة مطالب الإنسان الحقيقية فى كل شىء. وأهم هذه المطالب جميعا، الحاجة إلى السلام ، التى تعنى أساسا القضاء على روح الهدم والتخريب السائدة فى المجتمع الراهن ، وهى الروح التى تتمثل فى الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب، وفى الاستخفاف بالحياة البشرية، وإيثار خدمة الموت على خدمة الحياة والتفنن فى التنكيل بالخصوم وإذلالهم .

ويؤكد ماركيوز أهمية الاستمتاع بالوقت الحر، أى بما نسميه الآن وقت الفراغ، فى المجتمع الجديد . فعلى حين أن المجتمع الحالى يسىء استغلال هذا الوقت لخدمة أغراضه الاستهلاكية الخاصة، ولنشر القيم التى تدعم النظام القائم، فإن مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت أهمية قصوى، نظرا إلى ضآلة الوقت الذى سيقضيه الإنسان فى عمله، وإلى أن هذا العمل ذاته يتخذ طابعا أشبه باللعب . ففى الوقت الحر تتاح للإنسان فرصة حقيقة لكى يستعيد ذاته، ويحقق التوافق مع نفسه ومع الآخرين ،) بل أن النشاط الذى يمارسه الإنسان فى هذا الوقت سيصبح هو الغاية، على حين أن نشاطه فى العمل سيصبح مجرد وسيلة . وأهم عناصر شغل

هـذا الوقـت الحـر هـو الاسـتمتاع بالقـيم الجمالية، التى هى — فى نظر ماركيوز — الشرط الأساسى لاكتمال شخصيه الإنسان .

ويـبدى ماركـيوز اهـتماما كـبيرا بالحاجة الى الهدوء، والى انفراد المرء بنفسه tre seul والاقتصـار عـلى الاخـتلاط بممـن يختارهم هو ذاته، وحاجة كل إنسان الى الاسـتمتاع بخصوصية الحياة ، أى بمجال خاص به spnere prlvee . ولذلك كان يتصور المجتمع الجديد ، لا على أنه مجتمع soclete de mass بل مجتمع مؤلف مـن مجموعـات صـغيرة مـن الأشـخاص الأحـرار، يعيشـون فـى مـدن خلت من قبح التصـنيع الرأسمالى، يستعان فيها بالتكنولوجيا، وبالقدرات الجمالية لدى الإنسان ، مـن أجـل تغـيير وجـه العـالم بحيث يغدو ملائما لحياة قائمة على السعادة الحقة ، السعادة التى لا تشترى ولا تمنح لقاء ربح .

هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد، هو المحور الجمالى .
فالحـب والسـلام و الهـدوء والـتوافق، كـل هـذه وسـائل لتحقيق أعظم قدر من المتعة الجمالـية للإنسـان . وتصـور الإيـروس ذاته، أى القوة الحيوية لدى الإنسان، يرتبط أوثـق الارتـباط بالـنظرة الجمالـية إلى الحـياة . وفـى هـذا الجانب الحاسم من تفكير ماركـيوز كان تأثره واضحا كل الوضوح بماركس الشاب (إلى جانب العنصر الفرويدى بطبـيعة الحـال) . فالسعى إلى مجتمع تصبح فيه الحاجات المادية للإنسان ميسرة، وتقـل فـيه مشـقه العمـل إلى أدنى حد، هو خطوة لابد أن يتبعها تحقيق غاية عليا، عـلى اهـتداء الإنسـان إلى ذاتـه مـن خـلال القـيم الجمالـية . أى أن النشـاط الجمالى سيصبح فى هذه الحالة هو التعبير الحقيقى، الحر، عن ماهية الإنسـان .

لقـد دأبـت البشـرية، منذ عهد أرسطو، على أن تعرف الإنسان بأنه حيوان عـاقل أو نـاطق، وبلـغ هـذا الاتجاه قمته، من جهة، فى عصر التصنيع الرأسمالى ، بمـا يفترضـه مـن ترشيد عقلانى تام لكافة جوانب نشاط المجتمع، ومن جهة أخرى فـى تأكـيد الماركسـية الناضـجة لـدور العقـل كأسـاس لبناء المجتمع الجديد . ولكن ماركـيوز يؤمـن أيـمانـا عميقا بـأن الإنسـان إلى جانـب كونـه عاقلا، هو أيضـا كائن خـيـالى ، بـل أن حساسـية الإنسان تتجه إلى تأكيد دور الخيال فى حياته، والتمرد عـلى القمـع والطغـيان الـذى يمارسـه العقـل . وفى الإنسان الجديد يقتـرن التحرر

دائمـا بـإعلاء دور الخـيال الـذى يقـوم بالتوسـط بـين الملكـات العقـلية والحاجات الحسية[18].

إن الإنسـان، باختصـار، كـائن جمـالى، بشـرط أن تفهـم هذه الصفة بمعنى يقـترب من اشتقاقها الأصلى فى اللغة اليونانية، أى بمعنى اتجاه الإنسان إلى الوعى الحسى بنفسه وبالعالم فى توافق .

وهكـذا يظهـر ماركـيوز هـنـا عـلى أنـه مفكـر آخـر مـن دعـاة " العودة إلى الطبـيعة "، ومـن أنصـار رد اعتـبار الحـب والخـيال والعاطفـة إزاء طغـيان العقـل . والفـارق الوحـيد بـين دعوته إلى اتخاذ القيم الجمالية هدفا أسمى للحياة الخالية من الكبـت، وبـين دعـوة أنصـار العـودة إلى الطبـيعة التقليديين، هو أن هؤلاء الأخيرين يحـلمون بالطبـيعة البسـيطة السـاذجة، والبدائـية فى بعض الأحيان، على حين أن نـزعة ماركيوز الطبيعية ملائمة لعصر التكنولوجيا الرفيعة . والواقع أن نزعات العودة إلى الطبـيعة كانـت فـى كـل العصـور، رد فعل ساخطا على المجتمع القائم، وكانت تتشـكل وفقا لطبيعة هذا المجتمع . ومن هنا فإن هذه النزعة قد اتخذت عن ماركيوز شكلا جماليـا حسيا، يقـوم على أساس الوفرة التى يحققها مجتمـع شيوعى (بالمعنى العـام)، يسـوده شـعار " مـن كـل حسب قدراته، ولكل حسب حاجته " . ووسيلة استعادة الوحدة الأصلية المفقـودة بين الطبيعة والإنسان، هـى سيادة مبدأ اللذة، وسيطرة القيم الجمالية .

ومـن الواضـح أن ماركـيوز يجعـل للفن، فى نظرته العامة إلى الجديد، دورا أساسيًا، بـل أن الـثورة الـتى يدعو إليها قد لا تكون فى صميمها إلا ثورة جمالية . مـثل هـذه المكانـة الخاصة التى يحتلها الفن فى تفكيره، تجعله جديرا بوقفة نعرض فيها ، بإيجاز، لتصوره العام للفن .

***

جـ – الفن والثورة :

الفن فى صميمه احتجاج على الواقع القائم . تلك هى ماهية الفن عند ماركيوز . ومعنى ذلك أن معارضة الاضطهاد هى المقياس الذى نميز به الفن الصحيح

من الفن الزائف . وإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن، هو تاريخ الاضطهاد، فإن الفن قد أخذ على عاتقه أن يقاوم هذا التاريخ . ذلك لأن الفن يوحى بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة : مثال ذلك قوانين الصور أو الشكل تخلق حقيقة مختلفة، هى فى الواقع نفى للحقيقة التى نعرفها، حتى عندما يكون هدف الفن هو تصوير هذه الحقيقة ذاتها(١٩).

ولو طبقنا ذلك الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية أو الرافضة بوضوح . ففى الفن المسرحى يتحطم التوحيد بين المشاهد وبين العالم، وتقوم مسافة تسمح باستعادة الحقيقة الأصلية للعالم، ويهتز مركز الأشياء اليومية من حيث هى أشياء مسلم بها، ويتهيأ الجو لتصوره العالم من خلال روح السلب التى يتعين بعد ذلك تجاوزها . وفى الشعر يتحدث الشاعر، فى كثير من الأحيان، عن تلك الأشياء الغائبة التى تجوس، مع ذلك فى العالم وتسرى فيه . وهكذا فإن الشاعر، إذ يجعل الغائب حاضرا، يمارس نوعا من نفى النفى، شأنه شأن الفكر فى مساره، ويهيىء الطريق بدوره " للرفض الأعظم " . هذه الاتجاهات تتجلى بوجه خاص عند رامبو ، وفى الدادية والسريالية، وهى اتجاهات أصبح الأدب فيها يرفض ذلك التركيب اللغوى الذى ظل طوال التاريخ يربط بين اللغة الفنية واللغة العادية . وبذلك يعمل الشعر على تقويض العالم وخلق تجربة جديدة، غير مألوفة، تؤدى إلى إقامة علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة .

على أن الفن المرتبط بالأيديولوجيات المتصارعة حاليا هو أقرب إلى الزيف منه إلى الفن الصحيح . ففى النظام السوفيتى يقوم الفن بتصوير الواقع محاكيا للطبيعة naturaliste متجاهلا تماما وظيفته الأصلية بوصفه رفضا للواقع وتباعدا عنه . وفى المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية إذ يندمج فى المجتمع، ويتمسك بمبدأ الواقع، ويدعم النظام القائم بدلا من أن يحارب من أجل تجاوزه ولقد كانت الروح التجارية التى يعامل بها الفن فى المجتمع الصناعى الرأسمالى الوسيلة الكبرى التى يتبعها هذا المجتمع لابتذال الفن والقضاء على ثوريته. فالفن والأدب ينتشران على أوسع نطاق، ويدخلان كل بيت، ويبدو ظاهريا أنهما حققا رسالتهما

على الوجه الأكمل، مع أن هذا الانتشار الواسع ذاته هو الذى يؤدى إلى تسطيحهما وربطهما بمجرى الحياة اليومية الرتيبة، وإدماجها – بالتالى – فى النظام القائم .

فهل يعنى ذلك أن ماركيوز يدعو إلى عودة الفن إلى قصور النبلاء وصالونات الأرستقراطيين، وإلى تضييق نطاقه وقصره على صفوة مختارة ؟ وإذا كان بيع الأعمال الأدبية الكبرى، والتسجيلات الكلاسيكية الرائعة، فى الصيدليات وأسواق البقالة (كما يحدث فعلا فى الولايات المتحدة) قد أدى إلى تسطيحها وضياع قدرتها على الرفض والاحتجاج، فهل يعنى ذلك أن نتنازل عن المزايا الهائلة التى أتاحها التقدم التكنولوجى، ونحمل على الاتجاه الديمقراطى فى الاستمتاع بثمار الفن والأدب ؟ يرد " **نيكولاس** " على هذا التساؤل بقوله : " كثيرا ما أسيء فهم أفكار ماركيوز فى هذه المسألة . فمن السخف الادعاء بأن ماركيوز يهاجم انتشار الطابع الديمقراطى فى الفن والأدب ، بل أنه، على خلاف ذلك، يهاجم ما له بعد واحد، يهاجم ظاهرة التمثل والاندماج الثقافى بقدر ما يتم هذا التطبيع الثقافى فى إطار من استمرار الاستغلال والربح . فلنسلم بمبدأ بيع مؤلفات بودلير (فى الصيدليات) . ولكن ماذا عسى أن يجد فيها القارئ . لا شيء مما كانت هذه الأعمال تنطوى عليه فى عصرها، أعنى قوتها المعارضة . وعلى ذلك فإذا كان التمثيل والاندماج الثقافى الحالى يخلق " مساواة ثقافية " ، فإنه فى الآن نفسه يحمى السيطرة والتسلط . وإذا كان هذا الانتشار يلغى الامتيازات الأرستقراطية القديمة، بوصفها امتيازات ظالمة مستبدة، فإنه يدعم المجتمع ذا البعد الواحد الذى يخلقه الترشيد التكنولوجى، ذلك الترشيد الذى يستحيل التباعد عنه أو الدخول فى نزاع معه " [٢٠] .

ومع ذلك فإن آراء ماركيوز عن الفن بوصفه قوة ثورية رافضة للنظام القائم، تنطوى على قدر مفرط من التعميم، وتتعرض لكل ما يتعرض له التعميم السريع من انتقادات . ذلك لأن ما يسمى بخروج الفن عن القوانين القائمة، هو نوع من المغالطة التى تستغل الخلط، فى استخدام لفظ " القوانين "، بين القوانين السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية من جانب، وقوانين الإدراك أو رؤية العالم من جانب آخر. فالأولى قوانين متغيرة يمكن التمرد عليها عندما تكون ظالمة، أما الثانية فهى

مشتركة بين البشر، لها قدر كبير من الثبات الذى تتسم به قوانين علم النفس عامة، وتظل صحيحة فى ظل أى نظام، وأى وضع اجتماعى . فإذا كان الفن يخرج عن القوانين بمعناها الثانى، لأنه يمنحنا رؤية غير عادية، وإدراكا غير مألوف، للعالم ، فإن هذا لا يجعل منه على الإطلاق قوة تثور ضد القوانين بمعناها السياسيى أو الاجتماعى .

ولو صح رأى ماركيوز هذا، لكان الفن التجريدى أشد الفنون ثورية، لأنه أكثرها خروجا عن الواقع القائم وتمردا عليه . ويبدو ان ماركيوز يميل ضمنا إلى الأخذ بهذا الرأى، بدليل أنه يعيب على الفن السوفيتى نزعته الطبيعية Naturalisme التى يرى فيها خروجا عن الفن الحقيقى بما فيه من رفض للواقع وابتعاد عنه . ولكن رأيه هذا هو، على أحسن الفروض رأى قابل للمناقشة . فقد أثبت تاريخ الفن أن النزعة الطبيعية اتجاه أساسى ظل يتردد منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر، ولم تكن فترات ظهوره فترات تدهور للفن على الإطلاق، كما أنها لم تكن فترات تتسم بالطابع المحافظ من الوجهة السياسية . هذا فضلا عن أن أى اتجاه فنى يستطيع أن يزعم أنه يلتزم الواقع بمعنى، ويرفض الواقع بمعنى آخر . فحتى لو كان يرفض الواقع " السائد "، فمن الممكن القول أنه واقعى بمعنى انه يبحث عن الاتجاهات المتطلعة إلى المستقبل، والموجود فى الواقع الراهن بصورة كامنة، ويعمل على تصويرها . وهكذا فان كل قبول للواقع ينطوى ضمنا على رفض لواقع آخر،والعكس بالعكس . ومن هنا فإن من غير الممكن الكلام عن فن رافض أو فن قابل بالمعنى المطلق .

ومن جهة أخرى فإن كثيرا من اتجاهات الفن التجريدى — وهو فن لا يمكن وصفه إلا بأنه رافض للواقع — يمكن أن توصف، من زاوية معينه، بأنها اتجاهات تدعو إلى الرضوخ أو الامتثال من الناحية السياسية أو الاجتماعية . ذلك لأن مبدأ التجريد نفسه يمكن تفسيره بأنه حروب من الواقع وتباعد عنه . وحين يغرق الفنان فى التجريد فمعنى ذلك أنه يترك الواقع العينى الملموس على ما هو عليه ، ولا يقول " لا" أو " نعم " لمن يعبثون به وينشرون فيه الفساد، وإنما يخلق لنفسه عالما خاصا يمارس فيه فاعليته . وحتى لو كان هذا الهروب ناشئا عن

السخط، فانه ينطوى من الوجهة الموضوعية على مساعدة ضمنية للأوضاع الجائزة القائمة، تتمثل فى السكوت عليه (٢١) .

ومثل هذا يصدق على الربط بين استخدام لغة غير اللغة العادية فى الشعر، وبين الثورة على الوضع القائم . فليس ثمة علاقة على الإطلاق، فى رأينا، بين " اللغة العادية " وبين الأوضاع الراهنة، ومن المستحيل أن يوصف الأديب الذى يقبل التعبير بهذه اللغة العادية بأنه يؤيد النظام القائم لهذا السبب . والواقع أن رفض اللغة العادية هو أمر لا يتيسر إلا لفئة محدودة جدا من الأدباء أو الشعراء ومن القراء الذين يمكنهم فهم لغتهم الجديدة . فهو فى أساسه ظاهرة أرستقراطية، بينما الثورة بطبيعتها ظاهرة جماهيرية تحتاج إلى وسيلة للتفاهم مع الجموع الغفيرة من البشر . ومن هنا ففى وسعنا أن نقول أن الشاعر عندما يبتدع لنفسه لغة جديدة (قد تكون لها قيمتها الكبرى من الوجهة الجمالية الخالصة) يتخذ موقفا انعزاليا يتنافى،موضوعيا مع الروح الثورية. وفى استطاعته، لو شاء أن يكون ثوريا بالمعنى الاجتماعى ، أن يتخذ موقف الرفض فى إطار اللغة اليومية ذاتها، وفى هذه الحالة سيكون رفضه ديالكتيكيا يكشف عناصر السلب الكاملة فى هذا العالم من داخله، على حين أن الرفض القائم على التباعد، وعلى خلق لغة مستقلة، هو رفض غير ديالكتيكى .

إن آراء ماركيوز الجمالية ليست مجرد نظرية فى الفن تضاف إلى غيرها من النظريات ، بل هى تحتل فى إطار فلسفته موقعا أهم من ذلك بكثير . أنها فى حقيقة الأمر تعبير عن الغاية القصوى التى يتصورها للعالم فى عصر ما بعد التكنولوجيا والآلية الذاتية. فالحياة الجمالية الإيروطيقية هى المثل الأعلى للحياة كما يتصوره فى مجتمع المستقبل . وإنسان الغد ، الذى ستخلصه الإنتاجية اليسيرة والآلية العالية من مشقة العمل المجهد، و سيكون فى الأساس إنسانا يستمتع بالحب والجمال، ومن أجل هذا الهدف ينبغى أن يثور إنسان اليوم على عالمه الذى لا يقدم إليه الحب ولا الجمال إلا فى إطار مبتذل، يخدم أغراض الربح ويحقق للنظام هدف المحافظة على نفسه . ومن هنا فإن فلسفة ماركيوز بأسرها يمكن أن توصف بأنها نزعة جمالية مبالغ فيها eshétisme وكل نزعة من هذا النوع لا تستطيع أن تصل، فى آخر المدى، إلا إلى تحقيق رمزى للحرية . أما التغيير الفعلى

لأوضاع الإنسان فلا يمكن أن يتم على أيدى الرومانتيكيين من أصحاب النزعات الجمالية، وإنما هو، ببساطة، مهمة الثوريين العمليين . فأقصى ما يستطيع الفن أن يفعله هو أن يكون وسيلة للتعبير عن السخط على وضع قائم، والحلم بوضع مرتقب، ولكنه عاجز عن توجيهنا فى مجال الواقع الفعلى ، وفى ميدان الممارسة السياسية .

والواقع أن الصورة التى يقدمها ماركيوز لعالم المستقبل المرتكز على قيم الحب والجمال متناقضة فى أكثر من جانب : ذلك لأن اتخاذ قيم الحب والجمال غايات قصوى لكل نشاط إنسانى فى هذا العالم سيجعل بعض الناس على الأقل، ممن ليست لديهم ميول جمالية، أو ممن لا يكترثون كثيرا بالحب ، يعيشون فى المجتمع الجديد بلا هدف . وإذا كان من الصعب تصور أشخاص لا يهتمون بالحب (مع أن أمثال هؤلاء الأشخاص موجودون بالفعل)، فإن من المشاهد فعلا أن هناك فئة غير قليلة من الناس لا يعنى الفن بالنسبة إليها شيئا مذكورا، والأرجح أنه سيكون هناك أشخاص كهؤلاء حتى فى المجتمع الذى يوفر لأفراده أعظم قدر من الثقافة الجمالية . ومعنى ذلك أن الهدف الذى يضعه ماركيوز للحياة فى المجتمع الجديد لا يمكن أن يكون هدفا شاملا .

ومن جهة أخرى فإن المجتمع الجديد مبنى، باعتراف ماركيوز نفسه ، على أساس استمرار الاتجاهات الحالية فى التقدم التكنولوجى والآلية الذاتية (الأتمتة)، وازدياد هذه الاتجاهات تقدما . على أن فى استطاعتنا منذ الآن أن نرى النتائج التى أفضت إليها هذه الاتجاهات فى مجال الفن المعاصر، الذى أصبح مغرقا فى التجريد، وفى الابتعاد عن إرضاء الحاجات الوجدانية للإنسان . لذلك فإن من المتوقع أن تستمر هذه التيارات الفنية فى مجتمع المستقبل، وفى هذه الحالة يصعب جدا أن نتصور كيف يمكن أن يكون مثل هذا الفن التجريدى البحت هدفا أسمى لنشاط الإنسان . فهل الموسيقى الإلكترونية مثلا (وهى وليدة العصر الإلكترونى) فن يمكنه أن يسهم فى استعادة إنسانية الإنسان ؟ وهل هى التى ستلبى حاجاته الجمالية ؟ لا جدال فى أنه سيظل هناك تناقض حاد بين الأساس المادى لحياة المجتمع، وهو أساس يفترض فيه زيادة التصنيع والتكنولوجيا تقدما، وبين مطلب إرضاء الحاجات الوجدانية والانفعالية الحقيقية للإنسان، وهو المطلب الذى يراد من الفن تحقيقه فى مثل هذا المجتمع .

ماركيوز بين واقع الثورة وأحلام الفلسفة

هناك حقيقة أساسية فى فكر ماركيوز، أشرنا إليها من قبل إشارات عابرة، ولكن ينبغى أن نضعها نصب أعيننا على الدوام إذا شئنا أن نصدر عليه حكما منصفا، ونضعه فى موضعه الصحيح بين مفكرى القرن العشرين : تلك هى أن ماركيوز كان، فى جزء كبير من حياته العملية، أستاذا للفلسفة، وأنه بلور الجزء الأكبر والأهم من أفكاره فى الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن . ولا يمكن القول أن تحولا أساسيا قد طرأ على تفكير ماركيوز وانتقل به من أقوال تلقى فى قاعات المحاضرات إلى تعاليم يهتدى بها الشباب الثوريون فى أنحاء واسعة من العالم . فالأمر الذى يلفت النظر بحق فى التطور الفكرى لهذا الفيلسوف، هو أنه لم يضطر إلا إلى إدخال تعديلات طفيفة على أفكاره الأساسية التى عرضها قبل فترة الحرب العالمية الثانية، واقتصر على تطبيقها على الظروف المتجددة التى أعقبت هذه الحرب، دون تغيير جذرى لها . ومع ذلك فإن هذا التفكير، الذى وضعت أسسه قبل فترة تطبيقه الفعلى بما لايقل عن ربع قرن من الزمان، قد أثبت حيويته ومرونته الفائقة واستطاع أن يلهم ملايين الشباب كما لو كان صاحبه واحداً من جيلهم، يحس بأحاسيسهم وينطق لغتهم .

على أن هذه الحقيقة الأساسية كان لها تأثير لا يمكن إنكاره فى تحديد الطابع العام لتفكير ماركيوز : ففى رأينا أن هذا التفكير بالرغم من نجاحه العلمى الهائل خلال فترة ثورية الشباب فى الستينات من هذا القرن، وبالرغم من انتشاره الواسع فى مختلف بلدان القارة الأوربية والأمريكية، ظل على الدوام تفكير أستاذ فلسفة ألمانى الأصل . وفى استطاعة المرء أن يتنبأ بان الشباب الثوريين لن يمكنهم أن يتمسكوا طويلا بتعاليم ماركيوز، لسبب بسيط هو أن هذه التعاليم أقرب بكثير إلى أحلام الفلاسفة منها إلى واقعية الثوار أنها فى صميمها تعاليم نظرية، لها بريق خلاب ، ولكنها تخفف إخفاقا صارخا عندما يراد تحويلها إلى مجال الممارسة والتطبيق .

وسيكون الجزء التالى من هذا البحث إثباتا مفصلا لهذا الحكم العام .

***

١ – قيم المجتمع الجديد فى ميزان النقد

إذا كنا قد اختبرنا من قبل آراء ماركيوز فى الفن اختبارا مستقلا، فهذا يرجع إلى المكانة الخاصة التى تحتلها القيم الجمالية فى تصوره العام للمجتمع الجديد . على أن هذه القيم الجمالية لا تقتصر على الفن وحده، بل هى ترتبط عنده بنمط كامل للحياة يتصور ماركيوز فهل كان تفكير ماركيوز متسقا مع ذاته عندما حدد معالم هذا النمط الجديد من أنماط الحياة ؟

لقد تحدثنا من قبل عن أهم القيم التى يدعو إليها ماركيوز فى مقابل القيم التجارية والاستهلاكية والعدوانية التى تسود المجتمع الراهن . هذه القيم الجديدة تسود عندما تظهر حاجات جديدة فى مجتمع المستقبل الذى تحمل فيه الآلة عن الإنسان عبء العمل الشاق وتصرفه عن الاهتمام المفرط بالإنتاج والربح . وأهم هذه الحاجات، الحاجة إلى الهدوء والسلام، وإلى "الحياة المسالمة أو الراضية L`existence Pacifee .

١ – ولكن، هل صحيح أن روح المسالمة، التى تكون فيها النفس مطمئنة راضية مرضية هى الحالة المثلى لإنسان المستقبل ؟ إن قليلا من التفكير يقنعنا بأن هذا المثل الأعلى لا يستحق السعى إليه إلا حين يكون الإنسان قد جعل من الأرض جنة حقيقة . ولكن حتى مجتمع المستقبل لن يكون هو ذاته الجنة الموعودة . فهو سيظل مجتمعا يحتاج إلى الكفاح، والعمل الإيجابى، والابتكار وتلك كلها أهداف لا يمكن تحقيقها فى مجتمع مثله الأعلى هو " الحياة المسالمة"[٢٢] . بل أن وجود قدر، ولو قليل، من النزعية العدوانية يساعد الإنسان على الارتقاء بذاته وتجاوزها ، وذلك إذا استطاع الإنسان أن يتسامى بعدوانيته الغريزية ويوجهها فى اتجاهات إيجابية بناءة والواقع أن كل صور الحياة المكافحة، سواء أكان ذلك كفاحا ضد الطبيعة أم كان كفاحا فى سبيل بلوغ مستويات أعلى للحياة لا تتمشى مع مبدأ ماركيوز فى تهدئة النزوع العدوانى وسيادة الحياة الراضية . ولذلك فإن دعوته لا تشكل أى إغراء للإنسان المتطلع إلى الكفاح فى سبيل حياة أفضل، وخاصة فى تلك المناطق من العالم، التى لا يزال فيها أمام الإنسان شوط طويل حتى يحرر من عجزه أمام قوى الطبيعة، ومن استغلال الآخرين . فهل يريد ماركيوز من إنسان المستقبل إن يقف

هادئا مطمئنا مسالما، ويركز حياته فى الاستمتاع بالحب والفن ؟ هل يعد هذا نمطا راقيا من الحياة بحق ؟ ألا يمكن أن يؤدى ذلك إلى خنق كل طموح لدى الإنسان؟ أليست المهام الكبرى فى الحياة فى حاجة إلى سعى وجهد ، وإلى نوع من عدم الرضا وعدما الاكتفاء بما هو موجود ؟ إن تصور ماركيوز لن يكون له معنى إلا حين تبلغ الحياة نهايتها، وينتهى كل طموح لدى الإنسان . ولو أتى على الإنسان يوم تصور فيه أن حياته بلغت غايتها وأنه لم يعد يحتاج إلا إلى الاستمتاع بما أنجزه من قبل ، لكان معنى ذلك أن انهيار هذه الحياة أصبح وشيكا .

٢ — ومثل هذا يقال عن دعوة ماركيوز إلى تفتيت الكتل الجماهيرية الكبيرة Masses الى مجموعات صغيرة من الأفراد الأحرار ذلك لأن المسؤوليات الضخمة التى تنتظر الإنسان فى المستقبل تحتاج إلى جهود جماعية، والى تكاتف متزايد بين البشر . بل أن هذا التكاتف ذاته يعد علاجًا شافيًا للأفراد من الأنانية والتفكير الضيق المنحصر فى حدود الذات، أو الجماعة القريبة وحدها . لذلك فإن الرأى الأقرب إلى الصواب، والذى ينادى به عدد أكبر من المفكرين ، هو أن الإنسانية تتجه إلى التجمع، وإلى تكوين مجتمع عالمى واحد، لا إلى الانقسام والتفتت إلى جماعات صغيرة . ولنذكر، فى هذا الصدد، أن تفكير ماركيوز فى هذا الموضوع أقرب إلى النزعة التعددية والتجزيئية التى تسود فلسفات المجتمع الرأسمالى، على حين أن الفلسفات الاشتراكية أميل إلى تأكيد فكرة العالمية فى مختلف المجالات .

٣ — والواقع أن صورة الحياة الجديدة التى يدعو إليها ماركيوز قد تكون، فى حقيقتها، أسوأ بكثير مما تبدو عليه لأول وهلة . فهو أولا يتصور أن انقياد الإنسان لرغباته يؤدى إلى تحقيق سعادته فى كل الأحوال . وهذا تصور ساذج، لأنه على الأقل لا يتضمن تحليلا متعمقا للرغبة، وكشفا للتناقض الكامن فيها، على النحو الذى قام به عدد كبير من الفلاسفة منذ أفلاطون حتى عصرنا الحاضر . وأبسط ما يمكن أن يقال هو أن الرغبة تنطوى، فى جانب من جوانبها، على اتجاه إلى استبعاد الآخر بحيث يغدو مجرد وسيلة لتحقيق رغبات الذات. ومثل هذا الاتجاه لا يساعد مطلقا على قيام مجتمع متحرر إذا استسلم له أفراد هذا المجتمع .

ومن هنا فلا مفر من فرض نوع من الكبت – فى حدود معينة – على الرغبات، حتى فى أشد المجتمعات انطلاقا .

وفضلا عن ذلك فإن مبدأ سيادة الحب فى المجتمع الجديد هو مبدأ خداع إلى حد بعيد . ذلك لأن المجتمع الذى لا يعود فيه أى عائق يقف فى وجه نزعات الإيروس ورغباته لا يمكن أن يوصف بأنه مجتمع سعيد وحتى لو فرضنا أن التعليم، والقيم الاجتماعية أصبحت كلها تشجع على الاستمتاع التام بالقوى الحيوية للإنسان متمثلة أساسا فى الجنس، فلا يمكن أن يترتب على ذلك تحقيق سعادة مؤكدة لأفراد مثل هذا المجتمع ذلك لأن طغيان الجنس يمكن أن يؤدى إلى التعاسة والقبح مثلما يؤدى إلى الرضا والجمال . ولا بد لضمان تحقيق نتيجة إيجابية فى انطلاقة الحب هذه ، من أن يفرض نوع من الضوابط أو من التنظيم فى علاقات الحب بين الأفراد، أى مما يسميه ماركيوز بالكبت، وهو ما يريد ماركيوز استئصاله من المجتمع الجديد (متجاوزا فى ذلك فرويد بكثير) .

ومن ناحية أخرى، فهل يمكن أن يكون الحب والجنس حقا، غاية عليا فى المجتمع الإنسانى المتحرر ؟ أخشى أن أقول أن هذا الاهتمام المفرط بالجنس يحمل فى طياته آثار القيود التى يعانيها الإنسان فى المجتمع الحالى، وأن الاعتقاد بأن جنة الإنسان فى المستقبل هى جنة يستمتع فيها الإنسان بمشاعره الجنسية استمتاعا حرا ، لا يطرأ إلا على ذهن ينتمى صاحبه الى حضارة تحرم الجنس وتضع دونه شتى العقبات. ولو تخيلنا مجتمعا أزيلت فيه القيود والتحريمات على الجنس، لكان الإنسان فى هذا المجتمع – على الأرجح – غير مكترث بالجنس إلى الحد الذى يتصوره فيلسوفنا الذى يستمد آفاق تفكيره من مجتمع متمسك بالتحريمات. ولكى نكون واقعيين ينبغى أن نتذكر أن مجالات الاستمتاع بالجنس محدودة مهما بدت لنا فى منظورنا الحالى واسعة . ولقد تساءل أحد الكتاب – وكان على حق تماما فى تساؤله : ما الذى يستطيع إنسان المستقبل أن يفعله فى مجال الجنس ، مما لا يستطيع الإنسان الحالى أن يفعله ؟ أهناك حقا ، فى هذا المجال، عالم جديد كل الجدة ، لم نجربه فى عالمنا بعد، أم أن إزالة القيود لن يترتب عليها أى تغيير " كيفى " فى طريقة استمتاع الناس بالجنس ؟ أغلب الظن إن التحرر من الكبت

سيترتب عليه، في المدى الطويل، تضاؤل أهمية الجنس في حياة الإنسان، لا زيادتها . أما أولئك الشبان الذين نراهم اليوم، في مستعمرات الهيبيز وغيرها، مغرقين في مظاهر الحب بمختلف أنواعها، فإنهم،مهما كانوا متحررين، يخضعون في تصرفاتهم لمبدأ رد الفعل، ويتعمدون مخالفة قواعد المجتمع الموجود . ولو كانوا يعيشون في مجتمع يسير على نفس مبادئهم، لكان دور الجنس في حياتهم المتحررة أضيق نطاقا بكثير . ويكفي، في هذا الصدد، أن يتذكر المرء أن الاستمتاع بشتى مظاهر الحب لا يمكن أن يكون عاملاً يتفرغ له الإنسان، أو يشغل الجانب الأكبر من وقته، وذلك بحكم الضرورة البيولوجية و النفسية ذاتها بغض النظر عن أية تحريمات أو تعقيدات اجتماعية

٤ – وأخيراً، فقد رسم لنا ماركيوز معالم هذه الحياة الجديدة دون أن يحدد لنا بوضوح ، الوسائل العملية الكفيلة بتحقيقها .وهناك، على الأقل، عقبة واحدة رئيسية تجعل قدرة الإنسان على تحقيق أمرا مشكوكاً فيه : هي **أن الأساس المادى للمجتمع الجديد هو ذاته التقدم التكنولوجي وسيادة الآلية الذاتية في العالم . أي أن نفس الأسلوب السائد في المجتمعات الصناعية المتقدمة حالياً ، هو الذي سيسود المجتمع الجديد (مع اختلاف في الغايات بطبيعة الحال)** ولكن كيف نستطيع أن نتخلص ، بهذا الأسلوب نفسه، من التنظيم القهرى الذي يفرضه المجتمع الراهن ؟ ألا يحتمل أن يؤدى استمرار التكنولوجيا الحالية إلى استمرار نفس وسائل القهر الراهن ؟ إن الآلية الشاملة التي ستحقق للمجتمع الجديد الوفرة وتعفى الإنسان من العمل المغترب، تقضى بطبيعتها نوعا من التنظيم الدقيق الذي يجلب معه، حتما ألوانا من القهر والضبط والتحكم في سلوك الأفراد، والتضحية بالفرد في سبيل المجموع . ومن المستحيل أن تستمر آلات هذا العصر المرتقب في الدوران بدون نوع من الترشيد، أي من سيادة العقل، في التنظيم الاجتماعي . أي أننا سنضطر حتما إلى الاعتراف بأهمية العقل إلى جانب الغريزة، وربما قبلها، وسنعيد للوجوس مكانته التي أراد ماركيوز أن ينحيه منها جانبا لكي يحل محله الإيروس .

ooo

ب – ماركيوز والشباب :

تصلح النقطة الأخيرة التى أشرنا إليها فى ختام القسم السابق، وأعنى بها عجز ماركيوز عن أن يحدد بوضوح الوسائل العلمية التى تعين على تحقيق المجتمع الجديد، لكى تكون نقطة انطلاق لتحليل نقدى لموقفه من الشباب . ذلك لأنه، كما رأينا، لا يقدم إلينا نظرية ثورية يمكن أن تتخذ أساسا لممارسة عملية، بل يقدم إلينا تحررا رمزيا على مستوى الفكر وحده، فى المجال الحسى والجمال فحسب . وربما بدا للمرء أن اختياره لهذا المجال بالذات دليل على يأسه من تغيير المجتمع القائم فى علاقاته العينية، لأن العالم الجمالى، على أية حال، مجرد حلم، ولأن هناك هوة لا تعبر بين المجال الاستطيقى والمجال السياسى .

ولكن ماركيوز يعتقد أنه قد اهتدى إلى قوى معينة، فى قلب المجتمع الحاضر، تستطيع أن تكون أداة عملية لإحداث عملية التغيير التى يدعو إليها . وعلى الرغم من أنه لم يقدم أى برنامج عملى مفصل للطريقة التى تستطيع بها هذه القوى أن تقلب المجتمع الراهن (وهو فى ذلك يختلف عن الثوريين الأصليين، ويظل — كما قلنا — مجرد أستاذ ألمانى للفلسفة)، فإنه قد أورد إشارات غير واضحة، ساعدت الأحداث على ترسيخها فى الأذهان، عن الدور الذى تستطيع قوى الشباب، ممثله فى الطلبة بوجه خاص، أن تقوم به من أجل تغيير المجتمع . ولقد كان هذا الاهتمام بالطلبة، الذين ظهروا على المسرح بوصفهم قوة ثورية جديدة، هو الذى جلب لماركيوز القدر الأكبر من شهرته فى السنوات الأخيرة من عمره . وكان الطلبة أنفسهم من أهم عوامل إذاعة هذه الشهرة : إذ أنهم أبدوا ترحيبا كبيرا بذلك المفكر الذى استطاع أن يجعل لهم دورا بارزا فى تحريك أحداث العالم، فى الوقت الذى كان فيه غيره من المفكرين يستبعدونهم أو يجعلون لهم دورا هامشيا فحسب . ومن جهة أخرى فإن ماركيوز ذاته وجد فى ثورات الشباب تأييدا قويا لأفكاره التى نادى بها من قبل، والتى أعلن فيها أن القوى الثورية التقليدية، وهى البروليتاريا، قد فقدت ثوريتها باندماجها فى المجتمع الصناعى المتقدم إلى حد أصبحت فيه تحرص على بقاء هذا المجتمع وتحافظ على طابعه الاستغلالى .

ولقد أشار ماركيوز فى ختام كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" بوجه خاص — إلى أن خلاص المجتمع لن يتم على يد أية جماعة من الجماعات المندمجة فيه، بل سيتم على أيدى " الهامشيين " والمرفوضين والمضطهدين والخارجين عن نطاق عملية الإنتاج . وعلى الرغم من أن هذه الإشارة كانت، فى نظر كثير من الكتاب، تعبيرا عن اليأس والشعور بالعجز عن إحداث تغيير حقيقى فى المجتمع القائم، فإن الشباب أنفسهم قد رحبوا بها ووجدوا فيها دليلا على أنهم أصبحوا الورثة الحقيقيين لروح الثورة فى العالم . ولقد كان من الطبيعى أن تجد هذه الفكرة رواجا بين شباب العالم، ولاسيما فى البلاد الصناعية المتقدمة بأمريكا وأوربا : إذ أن الشباب فى هذه البلاد مهيأ نفسيا للفكرة القائلة أنه مرفوض ومنبوذ، وأن الكبار لا ينصتون إليه ولا يتركون له دورا فى تحديد مجرى الأحداث . وتكاد المشكلة الرئيسية للمراهقين فى هذه البلاد أن تكون عدم إصغاء الكبار إليهم، وعدم تجاوبهم معهم، لأن هؤلاء الكبار منصرفون بكل قواهم إلى أعمالهم الإنتاجية، التى لا تترك لهم وقتا للتفاهم مع أبنائهم . ومن هنا فإنه حين يأتى مفكر مثل ماركيوز لكى يؤكد أن هؤلاء المرفوضين هم مخلصو البشرية الجدد فلن يكون من المستغرب أن يتعلق به الشباب ويروا فيه المفكر الناطق بلسانهم .

ومن ناحية أخرى فقد كان من الطبيعى أن يرحب الشباب بفيلسوف ينادى بانتهاء عهد الكبت والقهر، وبسيادة الإيروس على اللوجوس، أو الغريزة الحيوية على العقل، ويدعو إلى أحياء قدرات الإنسان الخيالية فى مقابل قدراته المنطقية ويجعل من الاستمتاع بالحب والجمال هدفا أسمى لحياة الإنسان فى المجتمع الجديد كل هذه تشكل فى واقع الأمر أحلاما تراود الشباب فى كل عصر، ويزداد إلحاحها عليهم فى عصرنا الذى تسوده الروح التجارية، وفى المجتمعات التى تسير فى كل أمورها وراء دافع الربح. ومن المؤكد أن دعوة ماركيوز إلى تقييد النزوع الاستهلاكى، وتأكيده لأضرار هذا النزوع على الشخصية الإنسانية، تتجاوب تمامًا مع مثالية الشباب ونزوعه إلى الزهد فى المطالب المادية وهو ذلك الزهد الذى لا يتعارض على الإطلاق مع انطلاق الشباب وراء قيم الحب والجمال.

ولكننا نلاحظ، من جهة أخرى ، أن ماركيوز حين يؤكد الحاجة إلى الأمان والحياة الراضية المسالمة، وإلى استمتاع الفرد "بمجال خصوصى" ينفرد به، يبتعد دون أن يشعر عن جو الشباب، ويعبر بالتالى عن نفسه تعبيرًا أصدق. ذلك لأن هذه القيم أشبه ما تكون بقيم العجائز الذين لا يريدون من الدنيا إلا "الستر". ومن المحال أن يستجيب الشباب، في توثبهم وانطلاقهم وسعيهم إلى المغامرة وارتياد آفاق جديدة مجهولة، لهذه الدعوة إلى المسالمة والأمان والهدوء والتهدئة. إن ماركيوز يريد أن يحيل الناس — بعد أن يصبح الإنتاج آليًا يسيرًا لا يقتضى منهم إلا أقل جهد — إلى "التقاعد"، ويجعلهم أشبه بمن ينشدون الهدوء والسلام و"الخصوصية" في مأوى منعزل بعد بلوغهم مرحلة الشيخوخة. وهذا، في رأيى، هو الذى يعبر عن موقف ماركيوز الحقيقى، إذ أنه مما يتمشى تمامًا مع تفكير شيخ مسن أن يدافع عن قيم العجائز . أما الدفاع الحار عن "الايروس" — وهو دفاع يتناقض مع هذا الموقف تناقضًا واضحًا — فيبدو لى أقرب إلى الرغبة في تملق الشباب منه إلى أى شىء آخر. أنه في حقيقة الأمر تدليل، بل تضليل للشباب، لأن المجتمعات لا تبنى على أساس من قيم الحب العاشق وحده. وهو يكاد يصل إلى مرتبة النفاق الصريح إذ يجعل من المبدأ الذى يدور حوله اهتمام الشباب أساسًا لحياة كاملة من نوع جديد. وليس الدليل على ذلك هو تناقضه مع قيم الهدوء والمسالمة والانعزال فحسب، بل ربما كان الدليل الأقوى عليه هو تطرف ماركيوز — وهو شيخ عجوز ناهز السبعين — في تأكيد أهمية الجنس والحب إلى حد جعله مهمة رئيسية يتفرغ لها الإنسان في المجتمع الجديد.

على أن عيوب ماركيوز هذه كانت فضائل في نظر الشباب. وكذلك كان الحال في تأكيده فكرة الرفض السلبى، دون أية إشارة إلى الطريقة الإيجابية لبناء المجتمع الجديد. ذلك لأن مرحلة الشباب بأسرها تتميز من الوجهتين النفسية والعقلية، بالاتجاه إلى رفض القديم والتقليدى والشائع، دون قدرة على الاستبصار بما يحل محله. والمفروض أن هذا الاستبصار سيأتى في مرحلة النضج، وأن كان من المحتمل ألا يأتى على الإطلاق. ولقد توقف ماركيوز عند حدود التعبير السلبى فهو "يكره" هذا المجتمع، ولا "يريده"، ولكنه لا يتغلغل في تياراته واتجاهاته بطريقة

علمية حتى يستطيع أن يغيرها على أساس سليم. ومن المؤكد أن هذا الطابع العاطفى، الانطباعى السريع، هو الذى جعله مقربا إلى كل من يمر بمرحلة العمر التى يصدر فيها المرء أحكامه على أسس عاطفية، ويكون فيها قبوله لأى شىء أو رفضه له مبنيا على حبه أو كراهيته له، لا على تحليل موضوعى هادئ للأمور .

وليس معنى ذلك أن ماركيوز لم يحاول أن يقدم صورة إيجابية للعالم الجديد، وإنما معناه أن أقوى العناصر فى تفكيره هو العنصر السلبى، وإن إعجاب الشاب به يرجع أساسا إلى دعوته إلى " الرفض الأعظم " الذى يتمشى تماما مع سخطهم على الأوضاع ورغبتهم فى تغييرها . أما إلى أى شىء يكون هذا التغيير، هذا ما لم يفصل ماركيوز الكلام فيه، وما لم يبحثه إلا بطريقة سريعة لا تقم تحليلا عمليا لطريقة الانتقال إلى المجتمع الجديد، ولمراحل هذا الانتقال ووسائله، ولا تزودنا بأى برنامج مفصل لما سيحدث بعد ثورة السلب .

***

جـ – من الطلاب إلى العالم الثالث :

على الرغم من أهمية الدور الذى نسبه ماركيوز إلى الشباب، وإلى الطلاب بوجه خاص، فى تحريك دفة الأحداث فى عالمنا المعاصر، فإنه لم يكن يؤمن بأنهم هم وحدهم القوة القادرة على تحقيق التحول المجتمع المجتمع الجديد . فإذا كان الطلاب يعيشون على هامش المجتمع الصناعى " فى داخله " فإن هناك فئة أخرى تعيش على هامش هذا المجتمع " خارجة "، هى الثوار فى العالم الثالث .

إنهم بدورهم مضطهدون، هامشيون، لم تلوثهم حياة المجتمعات الصناعية المتقدمة، ولم يلتزموا بعد بقيمها التجارية الانتهازية . فالطلبة، بكل ما يقومون به من حركات متمردة، ليسوا هم القوى الثورية ذاتها، كما أن الشباب الثائر على التقليد، من أمثال الهيبز وغيرهم ليسوا خلفاء البروليتاريا وورثتها فى النصف الثانى من القرن العشرين، وإنما يكشفون بسلوكهم عن رفض المجتمع القائم ورفض التمتع بمزايا الوفرة التى يقدمها هذا المجتمع ، وكذلك رفض قيمه التجارية وإحلال قيم الحب والجمال محلها . ولذلك فهم بدورهم مظهر مبكر من مظاهر نفى هذا المجتمع، ولكنهم ليسوا هم أنفسهم الثوار . وإنما هم الجماعات المضطهدة والمطحونة

من الأقليات فى قلب المجتمع الرأسمالى، وهم قبل هؤلاء وأولئك، جبهات التحرير فى بلاد العالم الثالث المتخلفة [٢٣] .

ومن السهل أن يدرك المرء سبب اهتمام ماركيوز بالعالم الثالث ذلك لأن الواقع قد أثبت، مما لا يدع مجالا للشك، أن الهزة الحقيقية التى زعزعت أركان المجتمع الرأسمالى كانت ثورات التحرير التى نشبت فى بلاد متخلفة : فالتغيير الذى أحدثته ثورة الجزائر فى فرنسا، والذى أحدثته ثورة فيتنام فى فرنسا أولا ثم فى قلب الولايات المتحدة، قلعة الرأسمالية الكبرى فى العالم المعاصر، كان تغييرا هائلا لا تزال آثاره تتكشف يوما بعد يوم حتى فى المجالات التى تبدو بعيدة الصلة عن المجال العسكرى المباشر . ولم يكن فى استطاعة ماركيوز أن يتجاهل هذه الحقيقة الواضحة لكى يتعلق بالحركات الطلابية التى هى، على أحسن الفروض، حركات ذات أثر محدود . وعلى أية حال فلم يكن هناك أدنى تعارض بين الاهتمام بالشباب والاهتمام بالثورات التحررية فى العالم الثالث، إذا أن الشباب أنفسهم ، فى البلاد الصناعية المتقدمة، قد تبنوا قضية التحرير وثاروا على نظم الحكم فى بلادهم من أجلها . أى أن ماركيوز لم يخرج عن نطاق رغبات الشباب حين جعل أمل الإنسانية فى التحرير معلقا بثورات المجتمعات المتخلفة .

وهكذا ربط ماركيوز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث فقال : " ينبغى أن تنجح معارضة الطلاب فى أن تجعل من العالم الثالث ومن ممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة " . وعبر عن أمله فى البلاد المتخلفة بقوله : " إن البلاد المتخلفة هى النفى الإنسانى الحى للنظام القائم " . ومن هنا كان أمله يتجه إلى قيام تعاون وتنسيق بين حركات الطلاب والمعارضة فى البلاد الرأسمالية من جهة، وبين جماهير الثوار فى العالم الثالث من جهة اخرى.

هذا الاهتمام المفاجئ بالعالم الثالث، فى كتابات ماركيوز الأخيرة، يدل فى نظرنا على أمرين : أولهما أن ماركيوز لم يكن فى هذه الناحية من المفكرين الذين يسبقون الأحداث، بل كان يدع الأحداث تسبقه ثم يسير فى تيارها. وهو يدل ثانيا على أن احتمال التملق قائم على الدوام فى المواقف التى يتخذها ، أو ينتقل إليها: إذ أن ثوار العالم الثالث، مثل جيفارا وهوشى منه، أصبحوا المعبودين

الحقيقيين للشباب فى البلاد الرأسمالية ، ومن هنا كان كل من يريد التقرب إلى الشباب أن يمجدهم .

وربما وجد القارئ فى هذا الحكم شيئا من الإسراف فى إساءة الظن ، ولكن واقع الأمر هو أن ماركيوز قد تذكر " العالم الثالث " فجأة بعد طول نسيان، بل بعد تجاهل تام . فتحليلاته كلها كانت تنصب على المجتمع الصناعى المتقدم، الذى يدرج فيه النظام الرأسمالى الغربى والنظام السوفيتى على السواء . وانتقاداته كانت موجهه إلى الإنسان فى هذا المجتمع ، الذى تهدده أساليب الإدارة والقمع وتطبيق التكنولوجيا الحديثة فى التسلط على عقول الناس وأذواقهم . هذا الإنسان هو الذى تتعرض حياته للتسطيح ونفسيته للتزييف نتيجة للتصنيع الشامل .

وعلى الرغم من أن ماركيوز يؤكد أن هذه الأخطار تهدد الإنسان بما هو إنسان، ولا تهدد طبقة بعينها، فإن المعنى الحقيقى لما يقول هو أن الإنسان فى مجتمعات متقدمة معينه معرض لأخطار لا يعرفها الإنسان فى المجتمعات المتخلفة . **ولقد أراد ماركيوز – عمدا – أن يتجاهل هذه المجتمعات المتخلفة تجاهلا شبه تام، مثلما تجاهل أفلاطون الطبقة الثالثة (طبقة الصناع والمشتغلين بالمهن اليدوية والمادية) ولم يجعل لها أى دور فى مشروعه، مع أن كلا من ماركيوز وأفلاطون كان يعلم أن الفئة التى تجاهلها هى التى تشكل أغلبية المجتمع .**

لقد ظل ماركيوز يفكر فى مشكلات المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها، وعندما أدرك أن جميع طرق الإصلاح مسدودة أمام هذه المجتمعات إذا اقتصرت على قواها الخاصة، تذكر العالم الثالث فى اللحظة الأخيرة (عندما كان العالم الثالث، ممثلاً فى فيتنام، قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه يستطيع أن يصمد فى وجه العالم الصناعى المتقدم، بل أن يزعزع أركانه من داخله) ولكن هذا الاستدراك الذى أتى على عجل، بدافع الرغبة فى ملاحقة تيار الأحداث، إنما يزيد من حدة التناقض فى تفكير ماركيوز السياسى. ذلك لأن الثورة التى يدعو إليها، والتى يريدها أن تكون ثورة "شاملة"، لا تفهم ولا تقدر إلا فى المجتمع الرأسمالى على وجه التخصيص ولا مكان فيها لإنسان العالم الثالث.

إن العلل التى يشكو منها ماركيوز، والأهداف التى يريد أن تقوم الثورة من أجلها، لا تعنى شيئًا بالنسبة إلى إنسان العالم الثالث، على الرغم من ادعاء ماركيوز

أن الثورة ينبغى أن تجتاح العالم كله، وأنها ثورة "إنسانية" لا ثورة محلية أو طبقية.
فكل حديث ماركيوز عن الروح الاستهلاكية المفرطة فى المجتمع الصناعى المتقدم، وعن الحاجات الزائفة التى يخلقها هذا المجتمع فى نفوس أفراده لكى يستطيع تصريف منتجاته، لابد أن يثير العجب والتساؤل فى ذهن إنسان العالم الثالث، الذى لا يعرف مجتمعه مشكلة تصريف الإنتاج الفائض، ولا مشكلة تزييف رغبات الناس باستخدام أحدث أساليب الإعلان وفنون الحض والتأثير والإغراء. بل أن مشكلة المجتمع المتخلف هى أنه لا يفى بالحد الأدنى من الحاجات الضرورية، ولا مجال لدية للمفاضلة بين حاجات حقيقية وحاجات زائفة .

أما الهدف الذى ينبغى أن تسعى إليه الإنسانية، وهو السعى إلى الأمن وطمأنينة النفس، ونشدان قيم الحب والجمال، فهو هدف لا يشكل أى إغراء لمجتمعات الفقر والجوع. إن البحث عن الحب والجمال أمر مفهوم فى مجتمع غنى ابتعد الإنسان فيه عن جذوره الطبيعية فى زحمة الإنتاج العقلانى المنظم الصارم . أما المجتمع الذى ينشد الحد الأدنى من وسائل العيش والذى تعد الوفرة الإنتاجية بالنسبة إليه حلما بعيدا، فمن العبث أن نغريه بالدعوة إلى "تجاوز" حياة الوفرة، والكف عن الاهتمام بزيادة الإنتاج .

والإنسان الذى لم يزل – بحكم الجهل المستحكم – يفكر تفكيرا أقرب إلى الأسطورة اللاعقلية، والذى لم يستطع أن يتباعد عن حياة الطبيعة ليخلق لنفسه مجتمعا صناعيا كاملا، لن يفهمنا لو دعوناه إلى الحد من سيطرة العقل والعودة إلى منابع الحياة الطبيعية . والإنسان الذى لا يزال فى أول طريق السيطرة على مقدراته، والذى يحتاج إلى خوض معارك ضارية (بالمعنى المادى والمعنوى) لكى يتخلص من الاستغلال ومن آثار الاستعمار والقوى الغاصبة، لن يسير وراءنا لو قلنا أن هدفنا النهائى هو الوصول إلى عالم يسوده الهدوء والأمان والحياة والمسالة .

إن ما يبحث عنه ماركيوز هو مجتمع ما بعد الوفرة وما بعد التقدم التكنولوجى، وهذا هدف لا يغرى سوى مجتمعات محدودة، وهى المجتمعات التى تنشد استعادة إنسانيتها التى فقدتها فى غمرة الانشغال بالإنتاج والاهتمام بالتوسع الاقتصادى . ومن هنا كانت صورة العالم الجديد التى يقدمها إلينا ماركيوز لا تعنى

شيئا ولا تشكل إغراء، بالنسبة إلى مجتمع يريد أن ينقذ نفسه من الفقر والجوع، وينتشل نفسه من الجهل والمرض، أما الحب والجمال ففى استطاعتهما الانتظار !

وربما بدا للقارئ أن كل هذا النقد الذى نوجهه إلى ماركيوز لا محل له، لأنه اعتراف صراحة بأنه إنما يتحدث عن المجتمع الصناعى المتقدم، ولم يزعم أنه يصف أحوال البلاد المتخلفة . ولكن هذا الرد، مع صحته، لا يعفى ماركيوز من النقد . ذلك لأنه عندما دعا إلى الثورة كان يردد على الدوام أن تلك ثورة إنسانية شاملة تسرى على جميع الشعوب، بينما هى ، فى مفهومها ذاته لا معنى لها إلا بالنسبة إلى مجتمعات بشرية محدودة ومع ذلك فحتى لو تصورنا أن هذه الثورة قامت فى المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها، فإن الصور ستصبح عندئذ أشد غرابة : إذ أن هذه المجتمعات ستكون عندئذ قد انتقلت إلى تحقيق أقصى غاياتها، وعاشت فى جنة الحب والجمال والسلام، على حين أن الجزء الأكبر من البشرية لا يزال يكافح من أجل لقمة العيش . ومما يزيد الموقف سوءا، أن نفس القيم التى يدعو ماركيوز إلى سيادتها فى مجتمعه السعيد، تساعد على زيادة حد التناقض، بل وتحبط نفسها بنفسها : ذلك لأن " الحياة الراضية " لن تعود راضية على الإطلاق إذا شعر المرء بأن أقرانه يتضورون جوعا ويعانون شتى ألوان الحرمان وحتى لو اكتفى من يعيش فى مثل هذا المجتمع بتنمية مواهبه وقدراته الخاصة، دون اكتراث بغيره (وهو أمر غير مستبعد ما دام المثل الأعلى للمرء هو أن يعيش فى هدوء ويستمتع بالحب والجمال)، فإنه دلالة القيم التى يعيش وفقا لها ستتحول عندئذ إلى عكس المقصود منها، وستصبح قيما للأنانية واللامبالاة .

ومجمل القول أن ماركيوز تجاهل العالم الثالث ولم يترك له مكانا فى مشروعه الذى لا يخاطب به إلا مجتمعا يعانى من مشكلات التقدم الزائد، لا من مشكلات التخلف . ولذلك فإن الثورة التى يدعو إليها لا يمكن أن توصف بأنها إنسانية، بل هى ثوره محدودة ببيئة معينه لا يكونها خارجها اى معنى . فإذا نادى بعد ذلك بأن حركات التحرير فى العالم المتخلف هى التى ستنقذ العالم المترف ذاته من عيوبه، كان نداؤه هذا منطويا على قدر غير قليل من المغالطة، بل من النفاق . ذلك لأنه يطالب البلاد المتخلفة بأن تواصل استنزاف دمها ببطء — كما

تفعل فيتنام — لا من أجل تحررها الخاص فحسب، بل من أجل إصلاح الفساد داخل المجتمعات المتقدمة ذاتها . يطالبها بأن تكون المسيح الذى يفتدى خطايا الآخرين وهو يقطر دما على صليبه . وبدلا من أن يدعو إلى الكفاح داخل هذه المجتمعات المتقدمة، من أجل تخليصها من عيوبها، نراه يؤكد أن حركات السخط فى داخلها ليست فعالة إلا بقدر ما تتحالف مع حركات التحرير فى البلاد المختلفة، وكأنه بذلك يعلن أن إصلاح أحوال المتقدم من داخله أمر ميئوس منه . والحق أن المرء لو وصف موقفه هذا من البلاد المتخلفة بأنه رومانتيكية فكرية تطالب هذه البلاد بأن تكون هى الشهيدة التى تفتدى المترفين الفاسدين، لكان فى هذا الوصف قدر غير قليل من حسن الظن، وربما كان الوصف الأدق هو أن هذا الموقف ينطوى على تواطؤ موضوعى (بغض النظر عن النوايا المعلنة) مع النظم القائمة فى البلاد المتقدمة صناعيا ، ما دام المعنى الضمنى فيه هو أنه لا توجد داخل هذه البلاد قوى ثورية تستطيع تغيير الأوضاع فيها .

***

د – هل كان ماركيوز عدوا للرأسمالية ؟

لا جدال فى أن هذا النقد الأخير يثير، من الجذور مسألة موقف ماركيوز من الرأسمالية . ذلك لأن ماركيوز قد اكتسب شهرته، فى السنوات الأخيرة من حياته بوصفه ناقدا جادا للرأسمالية، التى عاش فى أعظم بلادها وأقواها، وهى الولايات المتحدة ، فترة طويلة من عمره استطاع خلالها أن يراقب الأمور فيها عن كثب، ويقدم تحليلا دقيقا وعميقا لكثير من الظواهر السائدة فيها، وهو تحليل يزداد المرء أيمانا بدقته إذا مر بتجربة معايشة هذا المجتمع .

ولعل أول الأسئلة التى تتبادر إلى الذهن فى هذا الصدد، هو السؤال عن المنهج الذى اتبعه ماركيوز ففى تحليل المجتمع الرأسمالى . ولا شك أن الإجابة عن هذا السؤال ليست بالأمر اليسير، لأن ماركيوز لم يعلن عن راية فى منهج البحث الاجتماعى، بل لم يقدم آراءه أصلا بوصفه عالم اجتماع، وإنما قدمها بوصفه فيلسوفا متأملا للمجتمع، وكانت نظرته العامة إلى المجتمع، كما عرضناها من قبل مزيجا من الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع . ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نهتدى

إلى إجابة معقولة عن هذا السؤال بالرجوع إلى موقفه من علم الاجتماع فى نشأته الأولى . ذلك لأن هذه النشأة الأولى ارتبطت بالفلسفة الوضعية التى كان أوجست كونت رائدا لها والوضعية فى رأى ماركيوز مذهب فلسفى يقف من النظم القائمة موقف القبول والدفاع والتبرير . ومن هنا كان البحث الاجتماعى التقليدى متجها فى معظم الأحيان إلى تأييد الأوضاع القائمة أو السكوت عليها على الأقل ، وكان من المستحيل أن يتخذ العلماء الاجتماعيون التقليديون موقف الرفض من المجتمع السائد. لذلك كان ماركيوز حريصا كل الحرص على تجنب كل منهج وضعى رغبة منه فى إفساح مجال لفكرته فى السلب والرفض وفى ترك المجال مفتوحا للتجاوز والتمرد والخيال الثورى الذى يسهم فى تغيير الواقع .

ولقد رفض ماركيوز أساليب البحث المتبعة فى المجتمع الأمريكى، على التخصيص، لأنها تبنى على نظرة " ذرية " أو تفتيتية إلى المجتمع، وتغوص فى تحليل التفاصيل، وفى الجداول والإحصائيات والأرقام دون أن تبذل أى جهد لإدراك الصورة العامة، ولمناقشة الأسس الأولى للمجتمع . هذه العملية الزائفة، التى يتعلل بها الباحث كيما يتجنب إصدار أى حكم عام ، تقف حائلا بين العقل وبين فهم المجتمع . ومما يزيد هذا الفهم صعوبة، تلك اللغة الاصطلاحية الشديدة التعقيد، التى يصطنعها باحثو المجتمع ويتوارثونها، بعد إضافة المزيد من التعقيدات عليها، جيلا بعد جيل، وهى لغة تشكل حاجزا يربك العقول ويخفى الصورة الحقيقية القبيحة للمجتمع . إن الروح السائدة فى مثل هذا البحث الاجتماعى هى روح الرضوخ والامتثال والمسايرة Contormisme إذ أن البحث لا يزيد عن أن يكون معرفة بالوقائع على ما هى عليه، وبدور كل فرد ووظائفه لا بأهداف المجتمع ككل . والواقع أن هذا النوع من المعرفة يخدم أهداف الترشيد الوظيفى لكل العمليات الفردية فى الجهاز المعقد الذى يضعه المجتمع الرأسمالى، ولكنه لا يفيد فى معرفة المسار الكلى للجهاز الكامل، ويتستر على اللامعقولية الكامنة فى حياة المجتمع، إذ يخفيها فى خضم التفصيلات الجزئية، ومن هنا كان ماركيوز على حق حين سمى الوضعية والإجرائية Operationalisme والوظيفة Foncionalisme بأنها " الشكل النظرى العقلانى لنظام لا عقلى " (٢٤) .

لهذه الأسباب كلها، ولأن ماركيوز كان على الدوام فيلسوفا، فقد اصطنع لنفسه منهجا هو أقرب إلى الانطباعات الخاصة منه إلى البحث الموضوعى المنظم. وصحيح أن هذه الانطباعات الخاصة كانت عميقة فى كثير من الأحيان، ولكن الخطر الذى يهدد هذا المنهج الانطباعى هو أنه قد يكون مرتكزا على أحكام نمطية مستمدة من نفس المجتمع " ذى البعد الواحد " الذى يريد أن ينقذه . وسوف نرى بعد قليل أمثلة لهذه الأحكام النمطية التى أخذ بها ماركيوز دون مناقشة، وكانت لها فى فكره نتائج خطيرة . ولعل أخطر هذه النتائج هى توقفه عند حد الرفض بطريقة انفعالية وعجزه عن تحليل العلاقات الموضوعية فى المجتمع الذى ينقده بطريقة عملية مدروسة .

فهل استطاع ماركيوز بمنهجه هذا، أن يقدم نقدا حقيقيا للمجتمع الرأسمالى ؟ أو لنتساءل بتعبير أدق : هل كانت الحصيلة النهائية لنقد ماركيوز فى صالح المجتمع الرأسمالى أم فى غير صالحة ؟

من المؤكد أن ماركيوز قد وجه إلى النظام الرأسمالى انتقادات تمس هذا النظام فى صميمه . ومن المؤكد أيضًا أن أفكاره كانت عاملا من عوامل تنبه الأذهان — ولا سيما بين الأجيال الشابة — إلى عيوب نظام يجيد إخفاء نقائصه ويعرف كيف يكسوها رداء براقا شديد الإغراء . ولا بد للمرء أن يعترف بأن بعضا من أفكار ماركيوز الأساسية مثل " أحادية البعد " فى المجتمع الرأسمالى، وفكرة اندماج القوى المضادة للمصالح السائدة داخل النظام نفسه بطريقة تؤدى إلى كبت التغير الاجتماعى وتحول الطبقات العاملة إلى قوى مؤيدة للنظام، واستخدام مستوى المعيشة المرتفع وسيلة لتقييد حرية الإنسان والقضاء على ثوريته، والعيوب التى تتولد عن " الوعى الاستهلاكى السعيد "، وضحالة الثقافة التى تسود هذا المجتمع وسطحيتها ونزوعها إلى المسايرة — هذه الأفكار أصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من نظرة المثقفين المستنيرين إلى المجتمع الرأسمالى . وعلى الرغم من أن ماركيوز لم يكن أول من قال بها، فلا جدلا فى أنه أسهم بدور كبير فى نشرها .

ومع ذلك فإن التحليل الدقيق لآراء ماركيوز يكشف عن نقاط التقاء خفية كثيرة بينه وبين النظام الرأسمالى . وليس يعنينا هنا أن تكون هذه النقاط متعمدة أو غير متعمدة . فمن الممكن، مثلا، أن يستنتج المرء أمورا كثيرة من حقيقة اشتغاله لمدة

طويلـة فـى أعمـال لها علاقة بأبحاث المخابرات التابعة لوزارة الخارجية الأمريكية، وفـى مراكز البحوث الخاصة بأوروبا الشرقية فى جامعتين أمريكيتين كبيرتين، وهى عـادة مراكـز بحـوث يستفيد " النظام القائم " من حصيلة أبحاثها فى رسم سياسته. ولكـن مـن الممكـن فـى مقـابل ذلك، أن يستبعد المرء وجود أى اتجاه متعمد لدية إلى خدمـة الرأسمالـية، لأن الضـربات الـتى وجههـا إلى هـذا الـنظام ، والـتى ارتبطـت بمظاهـرات الطـلاب اليسـاريين فـى بلاد مختلفة، أقوى من أن يمكن إدخالها تحت نمط الخداع المتعمد أو التمويه والتضليل من جانب عميل يريد فى حقيقة الأمر خدمة النظام القائم .

لذلـك لا نود أن نقحم أنفسنا فى بحث عن النوايا والمقاصد الداخلية، وإنما يكفيـنا أن نبحـث فـى الحقائق الموضوعية ذاتها . **فما هى إذن الوقائع الفعلية التى يمكـن أن يستند إليها المرء فى قولـه أن ماركيوز كان، فى بعض جوانب تفكيره، يخدم النظام الرأسمالى من الوجهة الموضعية ؟**

١ — كـان نقـد ماركيوز ينصب أساسا على " المجتمع الصناعى المتقدم " — يسـتوى فـى ذلك الرأسمالى منه والاشتراكى . فهو لا يقيم وزنا كبيرا لموقف المجتمع مـن وسـائل الإنـتاج ومشـكلة الملكـية، بوصـفها عوامـل رئيسية فى استعباد الإنسان الحديـث أو تحريـره ، وإنمـا المشـكلة فى نظره هى أن الجهاز المعقد الشامل، الذى يسـود المجـتمعات الحديـثة المـتقدمة، أيـا كان النظام الاجتماعى السائد فيها ، هو الـذى يؤدى إلى تسطيح الإنسان الحديث وجعله ذا بعد واحد . هذا النوع من التعميم الشـديد يـؤدى إلى تميـيع المواقـف، وعـدم تحديد المسئوليات، بل أن ربط الاستبداد "بالجهـاز الشـامل" الذى يضم الجميع، معناه التستر على الدور الخاص الذى تلعبه أقلـية مسـتبدة تتحكم فى هذا الجهاز وتكسبه اتجاهه الاستبدادى المميز حرصا منها على مصالحها الخاصة .

فموقـف ماركـيوز هذا يؤدى إلى نتيجتين : الأولى انه لا يميز، داخل النظام الـرأسمالى، بـين الأقلـية ذات المصـالح الجشعة والأغلبية التى تستبد بها تلك الأقلية دون أن تكـون واعـية بأنهـا مـنقادة لخدمـة مصالح غيرها . والثانية انه لا يفرق بين الـنظامين الـرأسمالى والاشـتراكى مـن حيـث مسـئوليتهما عـن الاسـتبداد بالإنسـان

الحديث. فهو يأخذ، بطريقة ضمنية، بفكرة " تقارب النظامين " التى نادى بها مفكرون مثل " ريمون آرون "، والتى تؤكد أن التكنولوجيا الحديثة تتجه تدريجيا إلى تقريب الشقة بين النظامين الرأسمالى والاشتراكى وإلغاء ما بينهما من فوارق. وهذا أمر واضح كل الوضوح فى كل ما يقوله عن تحكم نظم الإدارة الحديثة، وأساليب التسيد الدقيقة، فى الإنسان الحديث، سواء أكان ذلك فى المجتمع الرأسمالى أم الاشتراكى. ومع ذلك، فإذا كان حكم ماركيوز هذا صحيحا بالنسبة إلى تطبيقات معينة للنظم الاشتراكية، فقد كان من واجبه أن يفرق بين المبدأ " والتطبيق "، وأن يدرك أن النظامين الرأسمالى والاشتراكى، من حيث المبدأ، لا يمكن أن يكونا مسئولين بدرجة متساوية عن اغتراب الإنسان الحديث وفقدانه لأبعاده المتعددة. ولكنه، باتخاذه موقف الناقد للطرفين معا، لجأ إلى أسلوب يتبعه الكثيرون فى عالمنا المعاصر من أجل محاربة " مبدأ " الاشتراكية فى إطار مزعوم من النزاهة والموضوعية والحياد، وهو موقف يرحب به الرأسماليون كثيرا دون شك.

٢ — ولقد كان ماركيوز فى حديثه عن المجتمع الرأسمالى على التخصيص، يفترض دائما وجود الرخاء فيه، حتى بالنسبة إلى الطبقات العاملة. إنه حين يدعو إلى محاربة النزوع المفرط إلى الاستهلاك، يفترض أن الوفرة — التى تخدر حواس الإنسان — جزء لا يتجزأ من تركيب هذا المجتمع، وإن أدنى الطبقات فى السلم الاجتماعى متمعتة بنصيب من هذه الوفرة، ومن ثم فإنها تفقد ثوريتها وتصبح جزءا من دعائم بقاء النظام القائم. هذا يعنى، بصورة ضمنية ولكنها واضحة كل الوضوح إن الفقر والشقاء منعدمان فى ذلك المجتمع، حتى بين الطبقات الدنيا، وتلك فى الواقع فكرة تسدى إلى المجتمع الرأسمالى خدمة لا تقدر، وإن تكن خدمة مستترة وراء ستار من النقد الشديد اللهجة. واحسب أن إنسان العالم الثالث، الذى تقف بلاده حائرة بين اختيار هذا النظام الاجتماعى أو ذاك، حين يستمع إلى رأى ماركيوز القائل أن النظام الرأسمالى يقضى على ثورية الطبقات التى هى بطبيعتها قادرة على الثورة ويسلبها القدرة على معارضة النظام المستبد القائم، لأنه يمنحها الوفرة ويغرقها فى نعم الحياة الاستهلاكية السعيدة، سيقول لنفسه، دون تردد : وما

حاجتي إلى الثورية إن كنت سأعيش منعما ؟ وما خوفي من أن أكون " ذا بعد واحد " ما دمت في حياتي الراهنة بلا أبعاد على الإطلاق ؟ وفيم يعنيني أن يكون النظام مستبدا أن كان يوفر لى ضروراتي وكمالياتي ؟

إن ماركيوز يسدى إلى النظام الرأسمالي، في هذا الصدد، خدمة كبرى ، إذ يتجاهل ما يعترف به الرأسماليون أنفسهم من حقيقة وجود الفقر في بلادهم (بنسب ليست كبيرة جدا، ولكن لا يمكن تجاهلها) . وهو في الوقت ذاته يتجاهل أن الفقر شيء نسبي، ويتناسى أن الإنسان يمكن أن يكون فقيرا، حتى لو كان يتقاضى مرتبا مرتفعا نسبيا : مثلا، حين تكون أبسط الخدمات الصحية باهظة التكاليف، وحين يكون التعليم العالي خياليا في أسعاره ، يمكن أن يكون العامل فقيرا على الرغم من أنه يتقاضى مرتبا يبدو — بمقاييس البلاد الأخرى — مرتفعا، ويتيح له أن يشترى قدرا غير قليل من السلع الاستهلاكية . وأخطر ما في الأمر أن ماركيوز يفترض انعدام الفقر بين الطبقات العاملة بطريقة ضمنية دون أن يجد في ذلك ما يستحق حتى مجرد المناقشة، وكأنه بديهية لا سبيل إلى الشك فيها . فهو يعرض الفكرة في سياق نقده للمجتمع الرأسمالي : إذ أن هذا المجتمع أخطأ لأنه ربط العمال بعجلة الوفرة الاستهلاكية وانتزع منهم بذلك مخالبهم الثورية . وليس هناك ما هو أخطر — من الوجهة النفسية — من هذا الأسلوب الذي يلقي بالفكرة في ذهن القارئ عرضا، بوصفها مقدمة لا تناقش . وبوصفها عنصرا من عناصر نقد نظام تؤدى هذه الفكرة ذاتها، في واقع الأمر، إلى الدفاع عنه، وذلك على الأقل في نظر الفقراء والمحرومين .

٣ — كان جهد ماركيوز الأكبر، في مجال النظرية الاجتماعية، متجها إلى تفنيد الفكرة الرئيسية في النظرية الماركسية، وهي فكرة التناقض بين الطبقتين البورجوازية والعمالية . فالمجتمع الصناعي المتقدم أصبح في نظره ذا بعد واحد، وأصبحت الطبقات القادرة على المعارضة جزءا من النظام القائم . ففي مثل هذا المجتمع إذن يسود نوع من " التجانس "، مضاد تماما " التناقض " الذي قال به ماركس . وهذا هو الواقع الجديد الذي طرأ على المجتمع الرأسمالي، والذي يحمي نفسه به من كل ثورة . إن كتاب " **الإنسان ذو البعد الواحد** " هو، في واقع الأمر،

تفنيد مفصل لنظرية التناقض الطبقى بالنسبة إلى ظروف المجتمع الصناعى الحديث . وعلى حين أن هذا التناقض، عند ماركس لا يزول إلا إذا أقيمت علاقات اجتماعية جديدة على أسس إنسانية، فإن ماركيوز يقول بنوع آخر من اختفاء المتناقضات، يتم فى إطار النظام الرأسمالى، ويحتفظ فيه بكل عناصر الكبت والقمع .

ولا يملك المرء، إذا نظر إلى هذه الفكرة فى ضوء قدرة النظام الرأسمالى على المحافظة على وجوده " وهى قدرة أثبت تاريخ القرن العشرين كله أعظم بكثير مما كان يتوقع خصومه)، إلا أن يعترف بأن فيها قدرا غير قليل من الصواب . ولكن ما نهدف إليه الآن ليس بيان وجه الصحة أو الخطأ، بقدر ما هو التساؤل عما إذا كانت آراء ماركيوز قد أسدت خدمات إلى النظام الرأسمالى . وفى هذه الحالة لن يتردد المرء فى الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب . ذلك لأنه عمل على تفنيد أشد النظريات تهديدا لهذا النظام، وأثبت فى الوقت ذاته —ضمنيا — أن الثورة على هذا المجتمع مستحيلة، وأن الموقف فيه ميئوس منه، وأنه نجح أخيرا فى اصطناع الأسلوب أو " الميكانيزم " الذى يحمى به نفسه من كل خطر يهدده . أما كلام ماركيوز عن ثورية المضطهدين والهامشيين وجماعات الأقليات والملونين الخ . . . فهو فى واقع الأمر يزيد من تأكيد يأسه من التغيير، إذ أنه يعلم جيدا — وكذلك يعلم قراؤه جميعا — أن هذه الجماعات لا تستطيع أن تقوم إلا بحركات انتحارية مؤقتة، وأنها لا تملك شيئا حيال الجهاز الجبار للنظام الحاكم . وليس هناك ما هو أحب إلى النظام الرأسمالى من تأكيد قدرته على مقاومة أية تغييرات يمكن أن تؤدى إلى هدمه، وعلى امتصاص كل القوى القادرة على تغييره . إن هذا باختصار — حكم عليه بأنه سيظل باقيا إلى الأبد .

٤ — وفى مقابل ذلك فإن نقد ماركيوز للنظام السوفيتى كان بدوره — من الوجهة الموضوعية — هجوما على التجربة الكبرى التى تحدث العالم الرأسمالى وما زالت تتحداه إلى اليوم . وينبغى أن نلاحظ فى هذا الصدد أن نقد مفكرين من أمثال ماركيوز للنظام السوفيتى يمكن أن يكون له أعظم التأثير فى العالم الغربى على وجه التخصيص . ذلك لأن النقد الذى يأتى من أنصار الرأسمالية الصرحاء لا يحدث صدى كبيرا، فهم على أية حال خصوم للنظام السوفيتى وللاشتراكية بوجه عام،

ومن ثم لا يتوقع منهم سوى هذا الموقف النقدى، الذى يمكن الشك دائما فى أنه صادر بدافع مصلحة خاصة . أما نقد ماركيوز فالمفروض أنه يصدر عن "خصم" للرأسمالية، وعن مفكر " ثورى " و " تقدمى" يصف نفسه بأنه ماركسى وكلما ازداد ماركيوز إمعانا فى اتخاذ موقف التطرف والثورية، كانت الخدمة التى يؤديها للنظام القائم أعظم حين ينقد النظام المعادى له . ذلك لأن من ينقد فى هذه الحالة ليس عاطفا على الرأسمالية، بل هو عدوها اللدود وهو المفكر الذى أستقطب الشباب الأوربى والأمريكى واكتسب وسطه شعبية هائلة بدعوته إلى الثورة . ومن هنا كان من السهل أن يحدث ارتباطا بين عبادة الشباب لثورية ماركيوز وبين نقده للنظام السوفيتى ووضعه إياه على قدم المساواة مع النظام الأمريكى فى كبته للإنسان المعاصر . بل أنه ليبدو أن إصرار ماركيوز على أن يعتبر نفسه ماركسيا، على حين كانت آراؤه فى نظر الكثيرين مزيجا غير متآلف من أفكار هيجل وفرويد ونيتشه وهيدجر، بالإضافة إلى ماركس الشاب — هذا الإصرار يخدم غرضا هاما، هو أن يجعل نقده للماركسية السوفيتية أشد فعالية وأقوى تأثيرا.

ولعل هذه النقطة الأخيرة هى التى تتيح لنا أن نرد على تساؤل لابد أنه جال بذهن القارئ مرات كثيرة خلال قراءته لهذا البحث، وأعنى به: **كيف استطاع النظام الأمريكى أن يحتمل وجود مفكر نقده بهذه القسوة، ودعا إلى الثورة عليه بهذه الصراحة؟ أهو من قبيل " التسامح الخالص " الذى أشار إليه ماركيوز فى مقاله المعروف، والذى يسوى بين من ينقد المجتمع ومن يسايره ويرضخ له، وبذلك يجعل من الأول جزءًا من النظام القائم؟** قد يكون الأمر كذلك بالفعل، بل قد يكون وجود المعارضين شيئا مرغوبا فيه ، لأن نقدهم الحاد يؤدى إلى رد فعل يخدم النظام آليا " إذ يشعر الناس بأن النظام يكفل الحرية للجميع، وبأن لديه الشجاعة على النقد الذاتى،وهو شعور يؤدى فى نهاية الأمر إلى دعم هذا النظام .وقد يكون فى هذا النقد الحاد ما يمتص غضب الغاضبين وسخط الساخطين، ويحول اتجاه الثورة إلى مسارات "ثقافية " مأمونة ، ويشكل صمام أمن يقلل من الضغط ويمنع بذلك الانفجار ولكن ربما كان الأهم من هذا وذاك أن هجوم أمثال هؤلاء النقاد على النظام المضاد لابد أن يكون هو الهجوم الأشد إقناعا، والأقوى تأثيرا فى النفوس .

وربما كانت هذه العوامل جميعا هي التي تفسر انتشار كتابات مفكرين معارضين للنظامين معا، مثل ماركيوز ورأيت مليز واريك فروم وكثيرين غيرهم، وهو الانتشار الذى وصل إلى حد أن أصبحت هذه الكتابات تحتل مكان الصدارة بين جميع الكتب الرائجة فى الولايات المتحدة مثلا . ومع ذلك فإن هؤلاء الكتاب لا يمكن أن يوصفوا بأنهم يشتركون فى تدبير واع لدعم النظام القائم بطريقة ذكية . ولعل الدليل القاطع على ذلك هو أن كتاباتهم تسهم، برغم كل شيء، فى زيادة الوعي بعيوب هذا النظام، وتساعد بالتالى على هدمه، وإن لم تكن تساعد على تصور بديل له . ولو كان لنا أن نحكم - فى جملة واحدة - على التأثير الذى تركه ماركيوز على وجه التخصيص، لقلنا ساعد على دعم النظام الرأسمالى وعلى هدمه فى آن واحد، وليس هذا التأثير المتناقض يستغرب فى عالمنا المعاصر المعقد .

لقد حاول ماركيوز أن يشعل نار ثورة من نوع جديد . ولكنه أخفق لأنه ظل على الدوام فيلسوفا حالما، لا ثوريا واقعيا، ولم تكن المتناقضات التى ينطوى عليها مجتمعه الجديد أقل حدة من متناقضات المجتمع الراهن التى كرس حياته لتبصير العقول بها فى الشرق والغرب .

الهوامش

(1) H. Marcuse، "The Concept of Essence" in Negations : Essays in Crtical theory; Beacon Press، 1969، P. 43.
(2) Op. cit. P. 45.
(3) Ibid. p. 44.
(4) Alasdair Maclntyre :Marcusen. Fontana Books، London 1970، P. 12.
(5) The Concept of Essence (op.cit). p. 60.

(٦) انظر كتاب ماركيوز عن " العقل والثورة " ، ترجمة كاتب الدراسة ، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ .

(٧) للاطلاع على نصوص من كتاب اوجست كونت، تؤيد هذا الرأى، انظر : " العقل والثورة " ، الترجمة العربية، ص ٣٣٠-٣٤٣.

(٨) انظر مقالنا : " الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيوز "،مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٤ (يونيو ١٩٧٠) .

(9) Marcuse، "Philosphy and Critical Heory،" in Negations، P. 142.
(10) Id : One Dimensional Man، Boston 1964، P.114.
(11) André Nicolas، Marcuse، Seghers، Paris 1970. P. 13.

(١٢) انظر تصدير كتاب " الإنسان ذو البعد الواحد
"One Dimensional Man

(١٣) انظر مقدمة كتاب
Negations (X111)

(14) Francois Chirpas، "Aliénation et utopie". Article daus Esprit، Janvier 1969، p. 76.

(١٥) ينبغى أن يلاحظ القارئ أن ماركيوز قام بدراساته عن الاتحاد السوفييتى فى نهاية الفترة الستالينية وفى الفترة التالية لها مباشرة، أى فى الأعوام ١٩٥٢-١٩٥٣ و١٩٥٥ – ١٩٥٦، وهذا التحديد الزمنى يفيد فى إلقاء الضوء على كثير من تحليلاته، لا سيما ما يتعلق منها بالنظام السوفييتى فى الداخل. ومن ناحية أخرى فإن هذه الدراسات التى تبلورت فى كتاب " الماركسية السوفييتية " قد أجريت لصالح مراكز الأبحاث المتخصصة فى دراسات أوربا الشرقية، والاتحاد السوفييتى بوجه خاص، فى جامعتى كولومبيا وهارفارد الأمريكتين . وفى معظم الأحيان تكون لمراكز الأبحاث هذه صلات وثيقة

بدوائر وزارة الخارجية، وربما المخابرات الأمريكية وعلى أية حال فسوف نحاول مناقشة هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الجزء الأخير من هذا البحث

(16) A. Clair،"Une Philosophie de la Nature، Esprit، Janvier 1969. P. 62 .

(17) Marcuse، La Fin de L`Utopie، Editions du.Seuil، Paris . 1968.P. 15.

(18) Marcuse، Vers La Liberation، P. 46.

(19) Marcuse (et al.) Critique de La tolerance

(20) A. Nicolas، op cit.، P. 95.

(٢١) ينبغي أن نلاحظ أن هذا بعينه ما قاله ماركيوز ذاته عن المنطق الصوري الأرسطي، الذي يرى فيه تعبيرا عن أيديولوجية محافظة تكتفي بالشكل وتترك المضمون الواقعي على ما هو عليه . ولو كان قد طبق هذا المعيار ذاته على الفن التجريدي — وهو في تصميمه فن شكلي — لوصل إلى عكس الحكم الذي حكم به على هذا الفن .

(22) Francois Perroux، interroge Herbert Marcuse . . . qui répond، Aubier – Montaigne، Paris 1969، P. 107.

(23) Marcuse، La Fin de L`Utopie، P. 53.

(24) Y. Zamoshkin and N. Motroshilova، Is Critical ?". Herbert Marcuse`s "Critical Hthory Society Articlein Social Sciences Today، Moscow،No. 3،١٩٦٩ ، P. 11.

***

الفهرس

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية